منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران

از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر

تهیه و تحقیق و مقدمه و تعلیق

از

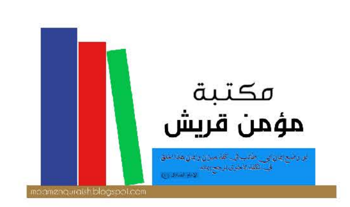
سید جلال الدین آشتیانی



مُنتخباتی از آثار حکمای الهی ایران

از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر

قسمت اول



مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیهٔ قم

▫ نام کتاب :	**منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران**
▫ تهیه، تحقیق، مقدمه و تعلیق:	**سید جلال الدین آشتیانی**
▫ ناشر :	**مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی ـ قم**
▫ چاپ :	**دوم**
▫ چاپ اول :	**قسمت ایرانشناسی انستیتو ایران و فرانسه**
▫ چاپ و صحافی :	**چاپخانهٔ دفتر تبلیغات اسلامی**
▫ تاریخ انتشار :	**آبان ۱۳۶۳**
▫ تعداد :	**۳۰۰۰**

مراکز پخش :

- **قم ـ خیابان ارم ـ کتابفروشی دفتر تبلیغات اسلامی ـ تلفن ۲۳۴۲۶**
- **تهران ـ ناصر خسرو ـ کوی حاج نایب ـ پاساژ خاتمی ـ تلفن ۵۳۹۱۷۵**


بسم الله الرحمن الرحيم

کتاب حاضر جزء اول از پنج جلد کتاب «**منتخبات فلسفی و عرفانی**» است که جهت نشان دادن سیرحکمت وفلسفهٔ الهی در کشور ما و کیفیت رشد آن دراین سرزمین تاریخی و بابرکت در چهارقرن اخیر (از عصر **میر داماد** م۱۰۴۱ و **میر فندرسکی** م۱۰۵۰) دوفیلسوف بزرگ و محقق عصر صفویه تا این‌زمان در دسترس دانشمندان قرار می‌گیرد.

برخی ازدانشمندان غرب خیال‌کرده‌اند فلسفهٔ اسلامی به**ابن‌رشد** ختم‌شده و بعدازاو فیلسوفی که دارای فکر و نظر باشد بوجود نیامده‌است. جمعی ازدانشمندان ممالك اسلامی همین نظریه‌را درکتب‌خود عنوان‌کرده‌اند ولی خواجه‌را از فلاسفهٔ محقّق دانسته‌اند بااین‌قید که او مقرِّر افکار و آراء شیخ رئیس بوده‌است.

این‌جماعت از عظمت علمی **شیخ اشراق شهاب الدین سهروردی** بی‌اطلاع بوده‌اند و از آنجایی که در فلسفه و حکمت الهی تضلع نداشته‌اند آنهمه آراء و نظریه‌های علمی شیخ اشراق‌را نادیده گرفته‌اند و یا به‌اصالت و اهمیّت افکار او پی نبرده‌اند ونیز از شرح‌ها و تعلیقات وحواشی که به‌کتب شیخ اشراق نوشته شده است مطّلع نبوده وا زاهمیّت این‌آثار غفلت داشته‌اند.

ما درمقدمه‌یی که به‌برخی ازکتب فلسفی نوشته‌ایم بیان‌کرده‌ایم که در ایران بعداز عصر **ابن رشد** و **شیخ اشراق** و **خواجهٔ طوسی** حکما و فلاسفه‌یی بوجود آمده‌اند که بحسب انظار و افکار فلسفی از ابن رشد بمراتب قوی‌تر و در مباحث عالیهٔ حکمت راسخ‌تر بوده‌اند و درمرتبه ومقام او نیز دانشمندانی بوده‌اند که آثار

آنها دلالت بر این‌معنا دارد .

یکی از ادواری که فلسفه وحکمت الهی درایران بازار گـرمی داشت دورهٔ سلاطین صفویه‌است، دراین‌عصر حوزهٔ علمی اصفهان بمقام ومـرتبه‌یی رسید که از لحاظ جامعیّت شاید نظیر آن در ادوار اسلامی بوجود نیامـده‌است و از جهت جامعیت بر حوزه‌هایی که قبلاً در بخارا و هرات و نیشابور بوجودآمده‌بود مزیّت و برتری داشت. علوم مختلف ازمعقول و منقول دارای گـرمترین حوزه‌ها بود و آثاری که درفقه واصول وحدیث و رجال وتفسیر وفلسفه و عرفان و علوم‌ریاضی وعلوم ذوقی ازقبیل موسیقی و... در دست‌ماست دلیل بر این‌موضوع‌است .

حکمت و فلسفهٔ الهی بخصوص دراین‌دوره دارای مقام و مرتبه‌یی خاص بود واکثر فقها وعلمای منقول آن‌عصر خود ازمدرسین بزرگ فلسفه و حکمت الهی بودند ازجمله ملامحسن فیض صاحب تفسیر صافی و وافی درحدیث و دیگر آثـار عدیده و صاحب ذخیره وکفایه درفقه محقق سبزواری ملامحمدباقر مؤلف حواشی وتعلیقات برکتاب شفای شیخ رئیس و شرح اشارات خواجه و استادالکل فی‌الکلّ آقاحسین خوانساری مؤلف کتاب مشارق‌الشموس فی شرح‌الدروس در فقه وصاحب حواشی و تعلیقات بر شفا و اشارات و حکمة‌العین و شرح تجرید ملاعلی قوشچی و آقامیرزا رفیعای نائینی شارح کافی ومؤلف رسالهٔ تشکیک در معانی و مفاهیم و غیراینها از اعاظم‌علما(۱) ازقبیل فاضل هندی، سید محمد اصفهانی معروف به کاشف اللثام فقیه و اصولی معروف و مؤلف کتاب تلخیص‌الشفا و شرح بر مشکلات این کتاب که‌خود می‌گوید : این‌کتاب‌را درسن ۲۰سالگی می‌نویسم و نسخه‌یی کـه در ۱۸ سالگی نوشته‌ام مفقود شـده‌است .

مثل‌اینکه دراین‌دوران جامعیت درعلوم‌عقلی و نقلی اهمیت‌داشته و اگرفقیهی

۱ــ اغلب این‌اساتید از شاگردان حکیم‌دانا و فیلسوف متألّه میر ابوالقاسم فندرسکی صاحب‌رسالهٔ صناعیه می‌باشند این‌رساله ازحیث اشتمال برعالی‌ترین مسائل علمی وازجهت فصاحت الفاظ یکی‌از بهترین آثار علمی دردوران اسلامی بشمار میرود .

از فلسفه و حکمت اطلاع نداشت برای او اهمیتی قائل نبودند(۱)

بهتر بود که این منتخبات را از آثار حکما و دانشمندان پیش از یک قرن قبل از صفویه یعنی دوران **میر سیدشریف** معروف به **محقق شریف** و **ملاجلال دوانی** و **میر صدر دشتکی** و **غیاث‌الحکماء** فرزند میرصدر شروع مینمودیم چون این دوران نیز زمان نضج افکار علمی و فلسفی است و تأثیر افکار و آراء فلسفی این دانشمندان بر عقاید حکمای دوران صفویه قابل انکار نیست بخصوص در آثار **ملاجلال** و **میرصدر** دقائق و تحقیقات و نکات قابل اعتنا و مفید بحال متصدیان معرفت دیده میشود.

از آثار **محقق خفری**، شمس‌الدین و محقق فخری، **فخرالدین سماکی** نیـز بهتر بود مطالبی انتخاب میشد چون **میر داماد** و تلمیذ اعظم او صـدرالمتألّهین **محمدبن ابراهیم شیرازی** به‌آثار این اعاظم اهمیت میداده‌اند.

در عصر میرداماد و میرفندرسکی جمع زیادی از اطـراف و اکناف ایران برای آموختن حکمت الهی به‌اصفـهان شتافتند و بنا بر برخی از آثاری کـه در کتابخانه‌های هند موجوداست در دوران صفوی اشخاصی بوده‌اند که ازهند برای فراگرفتن علـوم عقلی به‌اصفهان آمده‌بودند و بعد از تکمیل تحصیلات خود بـه هندوستان مراجعت نمودند و در هند حوزه‌های فلسفی تشکیل دادند[۲] و بر بعضی

۱ـ نکتهٔ قابل‌توجه آنکه اغلب علما و دانشمندان عصرصفویه اعم ازحکما ولقها دارای طبع‌شعربودند وازاکثرآنها دیوان‌شعری نیز موجوداست واین‌معنا درسایراعصار دیده‌نمیشود.

۲ـ **میرداماد** اگرچه درعلوم نقلی نیـز دارای آثار نفیسی‌است ولی درحکمت‌وفلسفه یکی‌از اعاظم حکمای دورهٔ‌اسلامی‌است برخی‌ازاو تعبیر به: ثالث‌المعلمین نموده‌اند. از جمله حکیم محقّق حاج ملاهادی سبزواری (که درشرح‌منظومه گوید : البلوغ فی‌الحکمةالمتعالیة بحیث قیل له‌المعلم‌الثالث .)

همانطوری‌که درقسمت منتخبات مربوط باو نوشته‌ایم میر درجمیع مسائل مهم فلسفه وحکمت دارای استقلال فکری‌است و ازحیث‌اقتدار بر ادای مباحث مهم فلسفی و تقریر مشکلات ومعضلات حکمی و طلاقت لسان دارای منزلت خاصی‌بوده‌است ، حوزهٔ فلسفی او درانظار بسیار بااهمیت تلقی میشد و هرکس‌که‌اجازه‌می‌یافت که بدرس‌او حاضر شود بـه دیگران مباهات می‌نمود .

ازکتب ملاصدرا و میرداماد شرح وتعلیقاتی نوشته‌اند و شرح هدایهٔ ملاصدرا درنزد دانشمندان هندی اهمیت خاص داشته‌است و چندین شرح وحاشیه بر این‌کتاب نوشته شده‌است .

بهترین‌شاگرد حوزهٔ درس میرداماد **ملاصدرای شیرازی**است که درفلسفه و حکمت الهی نظیرندارد و کتب فلسفی‌او درواقع ناسخ دیگر کتبی‌است که قبل از او درفلسفهٔالهی نوشته‌شده‌است .

تلامیذ حوزهٔ تدریس این‌فیلسوف عظیم مثل علامهٔ نامدار **ملامحسن فیض** کاشانی و حکیم نِحریر **ملاعبدالرزاق** لاهیجی و **شیخ حسین تنکابنی** و .... بعد ازاو عهده‌دار تدریس آراء وعقاید او شدند و در عصر بعداز ملاصدرا دانشمندانی بودند که از آرا و عقاید ملاصدرا پیروی نمی‌نمودند و به‌تدریس کتب شیخ‌رئیس وآنهائی که تابع فلسفهٔ اشراق بودند کتب شیخ اشراق را تدریس می‌نمودند و از قرار آثاری که دردست‌است بعضی دیگر هم کتب عرفانی مثل شرح **فصوص** قیصری و **تمهیدالقواعد** ابن‌ترکه و غیر اینها ازکتب عرفانی‌را تدریس مینمودند .

حوزهٔ فلسفی در اصفهان باندازه‌یی عمیق و با اصالت بود که بعد ازمحاصرهٔ طولانی مرکزایران ودرگذشت جمع‌زیادی ازنفوس ابرار ازگرسنگی و بالأخره سقوط اصفهان بدست مهاجمان افغانی و پیدایش آنهمه بدبختی‌ها و گرفتاریها و مصائب پی‌درپی و متواری‌شدن جمع زیادی ازدانشمندان و سربه‌نیست شدن عدهٔ بسیاری ازفضلا، بمحض‌آنکه نادرشاه افشار ظهور نمود و بهمّت‌خود و توفیق حق صحنهٔ ایران را از لوث وجود مهاجمان پاك نمود این حوزهٔ بابرکت دوباره رونق یافت ومشایخ و اعلام بزرگی در حکمت و فلسفه بوجود آمدند تاآنکه نوبت رسید به‌آخوند **ملاعلی نوری** حکیم وفیلسوف عظیم‌الشأن ومدرس نامدارفلسفه دراصفهان وچون آن‌مرحوم حدودپنجاه بل‌کەمتجاوزازشصت‌سال تدریس‌می‌نمود تلامیذزیادی تربیت‌کرد که اکثرآنها ازمدرسان‌بزرگ وصاحب حوزهٔ فلسفی‌بودند وبدست این فیلسوف افکار وعقاید فلسفی ملاصدرا عقاید و آراء دیگر فلاسفه را تحت شعاع

قرار داد اگرچه بودند اشخاصی که معاصر نوری بودند و بدرس او حاضر نمیشدند وخود طریقه‌یی (اعم ازمشاء واشراق وتصوف وعرفان) درفلسفه داشتند .

ازاین‌حکیم نوری وتلامیذ او و تربیت‌شدگان در حوزه‌های تلامیذ او آثار بسیارنفیسی دردست‌است که‌مادرمنتخبات‌فلسفی قسمتی‌ازآراءوعقایدآنان‌راآورده‌ایم. این‌چندقرن‌باآنکه ظاهراً نزدیك‌است‌به‌عصروزمان‌ما، جهات مجهول‌درآن‌بسیاراست وفهرست کامل از اسامی و احوال وآثار حکما وعرفای این چند قرن دردست ما نیست و از اهمیت حوزه‌های فلسفی این‌ادوار اکثرخواص نیز غفلت دارند پیدایش انقلاب‌های پی‌درپی و بهم‌خوردن حوزه‌ها و مراکز علمی و اهمیت ندادن سابقین برنوشتن کامل ترجمهٔ احوال دانشمندان وازبین‌رفتن کتب‌وآثار فضلا ونویسندگان مشکلاتی بوجود آورده‌است .

با وجود این احوال آنچه ازکتب ومسفورات دانشمندان وفضلای متخصص درفلسفه و عرفان دردست‌ما قرار دارد حکایت از وجود حوزه‌های بزرگ فلسفی درایران دراین‌چهارقرن مینماید درحالتیکه سیرحکمت درسایر ممالك اسلامی در این ادوار و دوران قبل‌ازاین اعصار متوقف شده‌است .

* * *

در برخی از نوشته‌ها دیده‌میشود که : «در عصر صفویه بحکمت و عرفان و شعر و ادبیات عنایتی نشد وبجای حکما وعرفای‌بزرگ فقهایی مانند مجلسی(۱) و

۱ــ معلوم‌نکرده‌اند که مراد از مجلسی، مجلسی‌اول‌است یا مجلسی دوم چون مجلسی اول درفنون حکمت و عرفان دارای اطلاعات‌وسیعی‌بوده‌است.

ازقرار مدارك‌موجود درکتب، سلاطین صفویه ازدوستداران شعر و ادبیات بوده‌اند و مسافرت اهل ادب به‌هند علل‌دیگری دارد ومعلول بی‌اعتنایی به‌شعر وادبیات دراین دوره نمی‌باشد چون این‌نگارنده حق وصلاحیت اظهارنظر دراین‌مسأله‌را ندارد برای بحث تفصیلی دراین‌مورد رجوع‌شود بمقدمهٔ استاد نامدار جناب‌آقای امیری فیروزکوهی بر دیوان صائب ←

محقّق ثانی (صاحب جامع‌المقاصد) و شیخ حر عاملی و شیخ بهائی و مانند آنها ظهور کرد...» .

به‌این‌مضمون درچند مورد از نوشته‌های معاصران برمی‌خوریم گویا اول کسی که تفوه باین‌معنی نمود مرحوم عباس اقبال آشتیانی بود و دیگران بدون تفحّص، کورکورانه نوشتهٔ اورا جابجا نمودند . این گفته کاملاً برخلاف واقع‌است واشکال کار این‌جاست که دربالای این‌قبیل ازنوشته‌ها بدنبال اسم‌نویسنده یك استاددانشگاه هم می‌افزایند وقهراً درممالك غرب به‌این نوشته‌ها استناد می‌شود ، دانشمندان مغرب‌زمین قبول نمی‌کنند که یك استاددانشگاه مطلبی بنویسد که‌خارج ازصلاحیت او باشد چه درکشورهای خودشان هرکس درکار و رشتهٔ مخصوص‌بخود اظهارنظر می‌کند .

* * *

این‌نکته باید معلوم باشد که در جمیع ادوار اسلامی در هرعصر یکی‌دونفر فیلسوف متضلّع مثل **خواجهٔ طوسی** و **میر محمدباقر داماد** و **میر فندرسکی** و**محقق لاهیجی** صاحب **شوارق** شرح بر تجرید و مؤلف تعلیقات بر **شرح اشارات** و **ملا محسن فیض** و قبل‌ازاین‌اعاظم **علامهٔ** شیرازی، **ملا قطب‌الدین** شارح **حکمت اشراق** وصاحب **دُرّة التاج** و عصر قبل‌ازوی ابوالعباس لوکری صاحب **بیان‌الحق فی ضمان‌الصّدق** و استاد او **بهمنیار آذربایجانی** و امثال آنان، بوجود می‌آید و درهر چندقرنی یك‌نفر مانند **ابونصر فارابی** معلّم ثانی و شیخ رئیس **ابوعلی سینا** و شیخ شهاب‌الدین **سهروردی زنجانی** و صدرالحکما **ملاصدرا محمدبن‌ابراهیم شیرازی** پا بدعرصهٔ هستی می‌گذارد که: **بهر قرنی الف قدّی درآید** .

خواجه طوسی را برخی ازحکمای درجهٔ اول دانسته‌اند چون در حکمت

تبریزی . استاد علامه بطورمبسوط‌دراین‌باره بحث نموده‌اند و جهات تاریك و مجهول مربوط باین موضوع را با احاطه و تتبّعی که دارندروشن نموده‌اند ، دراین‌مقدمه مقام و مرتبهٔ شاعری صائب (قده) نیز معلوم‌می‌شود ونیز احاطه ودقت‌نظر وعلو مقام استاد امیری (مدظله)

مشّاء و اشراق صاحب‌نظر بود و درعلوم ریاضی یکی از اقطاب دوران اسلامی‌بشمار میرود و میرمحمدباقر دامادرا هم بعضی‌ها برزخ بین حکمای طرازاول ودانشمندان رتبهٔ دوم می‌دانند .

* * *

مسألهٔ بسیار مهمی که باید موردغفلت واقع‌نشود واگرکسی بخواهد یك‌تاریخ کامل فلسفه وحکمت الهی درچهارقرن اخیر تألیف‌نماید سخت باین تحقیق محتاج است آنست‌که آیا عرفانیات بچه‌نحو دراین دوران تدریس میشده‌است؟ آیا متصدی تدریس عرفان وکتب صوفیه مثل: فصوص وشرحهای آن و کتاب تمهیدالقواعد و شرح مفتاح قونیوی-صدرالدین ، مصباح‌الأنس تألیف حمزهٔ فناری حنفی همان حکما وفلاسفه بوده‌اند یا مثل اعصار سابق جماعتی مخصوص ، متصدی تدریس این رشته ازمعارف اسلامی که دارای شادابی و درخشندگی مخصوص‌است بوده‌اند .

ما میدانیم آقاسیدرضی لاریجانی یکی از اساتید بزرگ این‌فن بود ایشان اگرچه مدتی بحوزهٔ تدریس حکیم دانا ملاعلی نوری حاضر شده‌است ولی درعرفان والهیات خواص از اهل علم اورا بر نوری ترجیح میدادند ایشان در عرفان و تصوف نظری از تلامیذ حوزهٔ تدریس‌میرزا عبدالجواد شیرازی‌است و خود استاد حکیم نحریر وعارف متألّه آقاءمحمدرضا قمشه می‌باشد .

آقامحمدرضا از او بااحترام یاد می‌نمود و او را برسایر اساتید خود ترجیح میداد. .از آقا محمدرضا حواشی برفصوص وتعلیقات برمقدمهٔ شرح قیصری بر فصوص‌الحکم ابن‌عربی موجوداست که ازحیث عمق مطالب تالی کلمات شارحان کلمات محیی‌الدین قراردارد با مزیّتی قابل توجّه ازجهت آنکه اساتید عرفان در این‌دوره چون در حکمت مشّاء و اشراق و حکمت متعالیهٔ آخوند ملاصدرا استاد ماهر بودند و شارحان افکار ابن‌عربی در افکار فلسفی تضلّع ندارند حواشی و تعالیق عارف نحریر آقامیرزاهاشم گیلانی شیخ مشایخناالعظام «قدس اللّه‌سره» بر شرح مفتاح و تعلیقات او برنصوص صدر قونیوی از حیث پخته‌گی مطالب همسنگ

مطالب عالی‌ترین کتاب عرفانی‌است ازاین‌جهات معلوم میشود عرفان و تصوف در ایران و در حوزهٔ علمی اصفهان باتوجه تام تدریس میشده‌است و از همان اوائل ظهور حکمت وفلسفه دارای بازار گرم وخود درمقابل سایر معارف اسلامی رنگ‌و بویی داشته‌است و بزرگترین اساتید و مستعدترین تلامیــذ به‌تدریس و تدرس آن سالیان متمادی مشغول بوده‌اند که ما ازوجود آنان بی‌اطلاعیم و امیدوارم که‌توفیق پیدا نموده و این‌قبیل ازمشکلات را حل کنیم .

جلد اول این‌مجموعه مشتمل است بر **منتخبات فلسفی وحکمی** از هفت حکیم و فیلسوف :

میر محمدباقر داماد و **میر ابوالقاسم فندرسکی، صدرالمتألّهین** مولانا محمد ابن ابراهیم شیرازی معروف به **ملاصدرا** و **ملارجبعلی** تبریزی اصفهانی متخلّص به واحد و **ملاعبدالرزاق لاهیجی** و **آقاحسین خوانساری** و **ملاشمسا گیلانی** .

این مجموعه با حواشی و مقدمه وشرح برخی ازمطالب بزبان فرانسوی توسط مستشرق کبیر **پروفسور هنری کُربن** استاد دانشگاه سربن فرانسه وازطرف انستیتو ایران وفرانسه چاپ ومنتشرمی‌شود. جلد دوم این‌کتاب نیز هم‌اکنون دردست‌طبع است و امیدوارم بزودی تقدیم به‌اهل‌دانش ومعرفت گردد و از خــداوند توفیق انجام این‌قبیل ازخدمات‌را خواهانم .

* * *

آقای کُربن معتقدبودند درمنتخبات‌فلسفی فقط‌مطالب‌انتخابی ازهرفیلسوف و حکیمی‌که دارای‌مقام‌شامخ‌است نقل‌شود وبدون اظهارنظربطبع برسد وحقیر عقیده داشت انجام‌چنین‌کاری ارزش‌علمی‌ندارد باید پیرامون متون انتخابی اظهارنظرشود ودرضمن مقایسهٔ افکارفلسفی وعرفانی تأثیر افکار دریکدیگر ونحوهٔ سیر آراء و عقاید حکمی واضح ومعلوم گردد تا مقام و مرتبه ومنزلت مؤلفان این آثار معلوم و مشخّص شود نگارنده قسمت مربوط بمیرداماد و میرفندرسکی را منظم نموده برای ایشان فرستادم معظّم‌له نوشتند این‌کار پرزحمت و بامشقت و کشنده‌است باید این

جهت‌را درمقامِ تدوینِ تاریخِ فلسفه و عرفان درچهارصدسال اخیـر مراعات نمود آنهم مختصرتر .

راقم این‌سطور بمعظّم‌له توضیح‌داد که انجامِ این‌کار احتیاج به‌ده‌سال مطالعه ودقت پیرامونِ افکار وعقایدِ متأخّران دارد وغیرحقیر کسی عهده‌دارِ این امرمهم نمی‌شود .

نگارنده حقیقةً معترف‌است که این‌کار خالی‌از نقائص نیست مکتبِ فلسفه و حکمت درایران بعداز خواجه تااین‌قرن ناشناخته‌مانده‌است و درجهٔ ناآشنابیِ خودِ ما ایرانیان با تفکّرِ فلسفی درهشتصدسال گذشته حیرت‌آوراست(۱) قدم اول‌را برای ایجادِ راهی دراین دشتِ پهناور وناشناخته برداشتیم ومسلماً میراث فلسفی در این دوران چنان غنی و درعین‌حال متنوع و وسیع‌است که‌باید همکاریهای صمیمانه و بدون شائبه بین مراکز علمی ومؤسساتِ مهمِ فلسفیِ خارج وداخل کشور در سطحی عالی وبالاتر برقرارشود .

حقیر به‌تنهایی بدون یار ومددکار باین امرمهم اقدام نمود و انجـامِ آن‌را بطورکلی خود عهده‌دار شد بامشکلاتِ زیاد باید نسخه‌های مؤلّف دانشمندان‌را از کتابخانه‌ها تهیّه ونسخه‌های مغلوط وگاهی‌غیرقابل‌قراءت را تصحیح ودراطرافِ مطالبِ آن مطالعه ویا تجدیدنظر نموده ومشکلِ نسخه‌نویسی‌را متحمّل شده و بعد ازتنظیم وترتیبِ مطالب تحویل مطبعه‌بدهم(۲) خداحفظ کند دوست‌عزیزآقای‌ناظران متصدی‌اینترتایپ ومدیرفنّیِ مطبعهٔ‌دانشگاه را که زحمتِ فراوانِ کارهای‌چاپی را برای‌من آسان‌تر می‌کند ومی‌توانم بگویم تنهامشارالیه همکارصدیقِ اینجانب‌است ، درحدود ده‌سال‌است که هرسال درطبعِ یك‌جلدکتاب نگارنده‌را یاری می‌نماید .

۱ــ با دلائل متقن می‌توان اثبات‌کرد که‌عصر صفویه زمان رواج بل‌که دوران احیـای مکتب فلسفی وعرفانی‌است وآثار موجود دراین ادوار برابراست با آثار موجود درتمام‌ادوار فلسفی . با این وصف برخی نوشته‌اند : یك فیلسوف هم در این‌دوران بوجود نیامده‌است .

«به‌بین تفاوتِ ره ازکجاست تابکجا!».

انجام این‌قبیل‌از کارهای مهم‌علمی احتیاج به‌همکاری چندنفر همکار خبره وصدیق وشیفتهٔ این امور دارد که دست‌بدست‌هم بدهند و کار صحیح و با ارزش تحویل بدهند .

تشویق وترغیب پروفسور کربن و عشق وعلاقهٔ شدید معظم‌له به‌احیای آثار دانشمندان ایرانی و آشنانمودن دنیای‌غرب باافکار فلاسفه و حکمای ایران وعرضه داشتن عقاید وآراء فلاسفهٔ ایرانی (شناخته‌نشده درمغرب‌زمین) بزبان فرنگی به دانشمندان آن‌دیار باسبك و تحریر علمی علت اصلی همکاری حقیر باایشان‌است و این همکاری ادامه‌خواهدداشت[1] .

به‌تدریج این‌عقیدهٔ باطل‌وبی‌اساس: که‌فلسفه وحکمت اسلامی[2] رونوشتی‌است ازافکار وعقاید وآرای حکما وفلاسفهٔ یونان که‌توسط یعقوب‌بن‌اسحاق فیلسوف عرب درمجامع علمی اسلامی واردشد وبه‌ابن‌رشد خاتمه پیدا کرد ازاذهان دانشمندان‌غرب خارج‌می‌شود، بعقیدهٔ اینان ابن رشد خاتم فلاسفهٔ اسلام‌است آنهم فلاسفه‌یی که‌خود محرّر عقاید وآراء فلسفی یونانیان بودند .

عقاید عرفا درمبانی عقلی فلسفی گنجینهٔ بسیارغنی و منبع فیضی سرشار و محیّر العقول‌است که کتب موروث ازحکمای اسلامی قبل‌ازاسلام هرگز باین پایه

۱ــ عشق ونشاط‌ایشان بکار و انجام کارهای عالی ودشوار درسنین کهولت واقعابرای ایرانیان مغتنم‌است ومسلما بوجودآمدن اجزاء دیگر این منتخبات مستندلست به‌روح‌علمی واخلاص آقای کربن بدانشمندان ومحققان ازفلاسفه وعرفای ایرانی که باید بایشان عرض کنم :

«مثنوی را خود، تو مبدء بوده‌ای		گر بیفزاید تواش افزوده‌ای
چون‌چنین‌خواهی؛ خداخواهدچنین		می‌دهد، حق آرزوی متّقین . . . »

۲ــ بعضی ازدانشمندان غرب که به‌زبان یونانی آشنایی‌کامل دارند دراین‌باره مقالاتی نوشته‌اند و اعتراف کرده‌اند که فلسفهٔ اسلامی درایران هرگز متوقف نشد و همچنان سیر استکمالی خودرا می‌پیمود تااواخر عصر قاجاریه .

نمیرسد ملاصدرا علاوه برآنکه حکیمی راسخ و متضلّع‌است خود یکی از اعاظمِ عرفای بزرگ در دورهٔ اسلامی بشمار میرود . فلسفهٔ ملاصدرا علاوه برآنکه نتیجهٔ سیر استکمالی فلسفه در چندین‌قرن‌است بواسطهٔ درآمیختنِ آراء فلسفی با عقایدِ اهل‌کشف از محقّقین صوفیّه چنان عظمتی بخودگرفته‌است که متون موروث از حکمای یونان آنهم بهترین متونِ‌فلسفی درمقابلِ‌آن نمودی ندارد .

اصالتِ این‌مکتبِ عظیم فلسفی راه‌خودرا بازنموده‌است و درخشندگیِ این مکتب سبب جذب افکار دانشمندان غربی شده‌است نه‌آنکه‌دانشمندان‌ما سهمی‌اساسی درترویج‌آن داشته‌باشند باوجود‌چنین مکتب زنده وطریقهٔ ارزنده‌یی هنوز هم بعضی ازجهّال می‌نویسند : زمان صفویه دوران انحطاطِ‌حکمت وعرفان‌است صفویه‌بجای حکمای بزرگ فقهای حلّه وجبلِ‌عامل را بایران دعوت کردند .

باری،آقای کربن حدود ۱۲سال درآلمان بفراگرفتن فلسفهٔ جدید اشتغال داشتند بعدازمراجعت بفرانسه و اختصاص‌دادن قسمتی از وقتِ‌خودرا بمطالعهٔ‌کتب وآثارِفلاسفهٔ شرق بفلسفهٔ اسلامی علاقه پیدانمودند بعداز سیر درمکتب‌های مختلف از: طریقهٔ اسمعیلیّه و آثارِحکمای مشّاء وحکمتِ‌اشراق و طبع‌ونشر کتب متعدد ازاسمعیلیه وطبع‌کتاب **المطارحات** وحکمت‌الإشراق[1] ، شیخ اشراق و ... در این اواخر خویش‌را درمحیطِ‌وسیع افکار فلسفی وعرفانیِ‌شیعه یافتند .

طبع‌کتابِ ***جامع‌الأسرار*** و کتاب ***نص‌النّصوص شرح‌فصوص‌الحکَم*** سیّد حیدرِ آملی عارف بزرگ ونحریرِ‌شیعه یکی ازکارهای بسیار مفید واساسی‌است که

۱ــ کتاب **مطارحات** و **حکمت اشراق** و کتاب **مشاعر** ملاصدرا را بامقدمه وشرح‌وتعالیق فرانسوی باسبك وطرح بسیارعالی بطبع رسانیده ومنتشرکرده‌اند. آقای کربن درفلسفهٔ‌جدید آثاری دارند آثار وعقاید فلسفی استاد خود هیدگر Heidegger فیلسوف معروف آلمانی را در چندجلد بفرانسه منتشر کرده‌اند همین قدرت فکری فلسفی سبب شده‌است که معظم‌له در مقام مطالعه وسیر درکتب فلسفی اسلامی کسب توفیق نمایند .

بعهده گرفته ودرآن توفیق حاصل نموده‌اند .

حقیر از همکاریهای دوست‌دانشمند آقـای دکتر سیّد حسین نصر «ادام‌الله توفیقاته» بسیار ممنون ومتشکّرم دربین دانشمندان معاصر ایرانی آقای دکتر نصر ازهمه‌بیشتر و بهتر توفیق تألیف وطبع ونشر آثار فلسفی وعرفانی را یافته‌اند و با آقای پروفسور کربن نیز همکاری صمیمانه دارند[1] و مجموعهٔ آثار فلسفی فارسی شیخ اشراق را سال‌گذشته با آقای کربن منتشر نمودند .

* * *

منتخبات جلددوم مشتمل‌است برعقاید انتخابی از ده فیلسوف :

۱- حکیم محقق وجامع سید احمد علوی محشّی شفا و مؤلف تفسیر فارسی بسیارنفیس شاگرد بزرگ میرمحمدباقر داماد .

۲- محمّدبن علی‌رضاابن آقاجانی از تلامیذ ملاصدرا و شارح کتاب قبسات که از شرح او معلوم می‌شود که از افاضل حکمای عصر خوداست در هیچ‌جا عین و اثری ازاو نیست ؛ با این‌که یکی از فحول دانشمندان و از قرار معلوم یکی از جامعان و متبحّران علماست . حقیـر قسمت کمی از شرح اورا دیده‌است بعـد از سیر کامل در این‌کتاب آن‌را معرفی خواهدنمود .

۳-ملامحسن فیض فیلسوف وعارف وفقیه ومحدث ومفسّر معروف عصـر صفوی .

۱ـ مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل یکی ازمراکز انتشار افکار عقاید حکمـای اسلامی‌است شعبهٔ این‌مؤسسه درطهران باهمکاری دوست دانشمند آقای دکتر مهدی محقّق وهمکار ایشان استاد بزرگوار پروفسور ایزوتسو استاد دانشگاه مک‌گیل کـارهای چشم گیـر ومثبتی انجام‌داده‌اند. آقای ایزوتسو یکی از دانشمنـدان جامع و پرمایه ویکی از اساتیـد محقّق ومستعد عصرما هستند که درفهم فلسفه وحکمت اسلامی قریحهٔ عالی دارند .

کارهای علمی و خدمات فرهنگی این مؤسسه باید موردتوجه دانشمنـدان و مقامات ایرانی قرار بگیرد .

۴–حکیم وفقیه دانا ، آقامیرزا رفیعای حسینی نائینی شارح کافی و صاحب رسالهٔ تشکیك .

۵– شیخ حسین تنکابنی از تلامیذِ بزرگ ِ ملاصدرا .

۶–میرزا سیدابوالحسن رضوی محشی شفا از اعلام ِ عصر ِ خود، مجهول و گمنام‌است .

۷– صاحب ذخیره محقّق سبزواری محشی شفا شیخ‌الإسلام ِ عصر خود و از اساتیدِ درجهٔ اول .

۸– پیرزاده ملارفیعا تلمیذ ملارجبعلی .

۹– قوام‌الدین رازی .

۱۰– فقیه بارع وحکیم بزرگوار صاحب کتاب عالی کشف‌اللثام در فقه و مؤلف تلخیص شفا و شارح مشکلات این‌کتاب سیّد محمد اصفهانی معروف به فاضل هندی .

شیخ محمود بروجردی مصحّح کتاب قبسات چاپ طهران ۱۳۱۳ هـ ق در آخر ترجمهٔ میر داماد مؤلف کتاب گفته‌است: من هنگام سفر بمشهد مقدس‌رضوی در شهر گرگان در منزل ِ یکی از دوستان شرحی بر کتاب قبسات دیدم تألیف یکی‌از تلامیذِ ملاصدرا .

این‌شرح همان نسخه‌یی‌است که درکتابخانهٔ انستیتوی ایران وفرانسه موجود است وما درجلددوم قسمتهایی ازاین‌شرح‌را انتخاب کرده‌ایم، نگارنده درنظردارم این‌شرح‌را که یکی از آثارِ نفیس ِ حکمی‌است طبع ومنتشر نمایم .

سیّد جلال‌الدین آشتیانی
اسفند ۱۳۵۰ هـ ش
محرم ۱۳۹۲ هـ ق
مارس ۱۹۷۲ م

گنجینهٔ نوشته‌های ایرانی

۱۸

منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران

از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر

قسمت اول

تهیه و تحقیق و مقدمه و تعلیق

از

سید جلال‌الدین آشتیانی

رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ
فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ



(۱)

میر داماد

سید محمدباقر فندرسکی استرابادی معروف به **میرداماد** همانطوریکه در شرح حال او بیان نمودیم از فلاسفه وحکمای بزرگ اسلام وازاعاظم علمای شیعه بشمار می‌رود که علاوه بر تبحر در فاسفهٔ الهی وطبیعی وفنون ریاضی، انواع و اقسام‌آن وطب مرسوم آن‌عصر ودرعلوم‌شرعی، فقه واصول وحدیث و رجال و تفسیر ازمجتهدین بزرگ عصرخود ودرفنون ادبی کم‌نظیراست گاهی شعر نیز بمقتضای اوقات می‌سرود و «اشراق» تخلص‌می‌فرمود. درجلالت‌قدراو همین‌بس است که استاد **صدرالمتألهین**است و صدرالمتألهین اورا بزرگترین فیلسوف و فقیه و از راسخان درعلم می‌داند (۱).

نگارنده دراین‌مجموعه قسمتی ازافکار اورا نقل ومختصرمطالبی پیرامون افکار او بیان می‌نماید تاسبك وی در فلسفه و حکمت الهی و تأثیراو در افکار فلاسفهٔ بعداز او تااندازه‌یی معلوم‌گردد.

میر داماد در جواب از اشکال مسألهٔ لزوم مسبوقیت عالم وجود بعالم‌ربوبی و وجوب اعتقاد بحدوث عالم ومسبوقیت عالم بعدم‌صریح واقعی نه‌مسبوقیت به‌عدم بحسب مرتبهٔ عقلیه قائل بحدوث **دهری**عالم شده‌است، و بین عدم‌انقطاع فیض از فیاض مطلق که شرعاً و عقلاً ثابت‌است، و حدوث عالم که مسبوقیت وجود عالم بعدم صریح باشد جمع‌نموده‌است و در**صراط‌المستقیم** گفته‌است(۲)

---

(۱) دونامه از ملاصدرا به‌میرداماد موجوداست (که بخدپرستش استاد را ستوده‌است واورا وارث علوم انبیاء ومرسلین دانسته‌است) یکی ازاین‌دونامه درشرح‌حال و آراء فلسفی ملاصدرا نگارش حقیر و نامهٔ دیگر در راهنمای کتاب بطبع رسیده‌است.

(۲) صراط‌المستقیم نسخهٔ خطی ملك شخصی متعلق به‌نگارنده کتابت درتاریخ۱۱۵۲ هـ ق ص۱٦ ، ۱۷ . آنچه میرداماد درعلوم عقلی و نقلی و مسائل اعتقادی نوشته‌است بسیار دقیق ونوع آثاراو مملو از تحقیقات‌است.

در حدوثِ دهری

(١)

«یشبه ان یکون للحدوث ثلاثة معان محصّلة ، احدها : مسبوقیة وجود الشیء بالعدم بالذات ویقال له عندالفلاسفة بـ: الحدوث الذاتی ولا ینافی وجود الحادث ازلاً و ابدا بوجود علّته الموجدة له دائماً .

ثانیها : مسبوقیّة وجودالشیء بعدمه مسبوقیّة دهریّة وسرمدیة لازمانیة بأن یکون الشیء معدوماً فی الواقع باصل العدم الصرف الغیر المتّصف بالاستمرار ومقابله، ثم قد اخرج من صرف العدم الی الوجود . و یشبه ان یکون احق ما یصطلح علیه فی تسمیته هو الحدوث الدهری .

وثالثها: مسبوقیّة زمانیّة بأن یتقدم وجود شطر من الزمان [علی شطر آخر] وهو المسمّی عندالجمهور بالحدوث الزمانی» .

این حکیم علامه نظیر همهٔ محققان ازبرای موجودات مراتب متعدد ومتکثر بحسب سلسلهٔ طولی وجود قائل است وهرمرتبه‌یی‌را مخصوص موجودات آن مرتبه واین مرتبه‌را وعاء وظرف وامری شبیه به‌وعاء میداند که باعتباری امتداد وجودی موجود دراین رشته محسوب میشود، مقام سرمدرا مخصوص وجود صرف حق محیط بجمیع مراتب، ومقام دهرراکه بمنزلهٔ روح وباطن ازبرای حادثات وزمانیاتست تجدید کنندهٔ مقامِ موجوداتِ ملکوتی ومجردات امری، ووعاء مخصوص عالم زمانیات را که قشر ومقام نازل مجرداتست زمان میداند. لذا گفته‌اند: «دهر» روح عالم زماناست. سرمد روح دهر وبحکم «الله من وراءهم محیط» حق اول جان جهان است

ازقدمای حکما این عبارت نقل شده‌است :

«نسبة الثابت الی الثابت سرمد ونسبة الثابت الی المتغیر دهر، ونسبة المتغیر الی المتغیر زمان»(١) .

---

(١) شیخ الرئیس درتعلیقات فرموده‌است : «العقل یدرك ثلاثة اکوان :

مرتبه ومقام منیع مخصوص حق؛ همان‌مرتبهٔ سرمدیست کـه اختصاص بصرف وجود حق دارد ، هیچ‌موجودی درآن‌مقام موجود نیست، وحقیقت حق مستغرق درکمـال عزّ خود میباشد، چه آنکه موجود محدود ودارای ماهیت، بحسب حاق وجود خارجی؛ تاخر وجودی از حق اول دارد، وصریح وجود حق مقدم برکائناتست نه بحسب تقدم عقلی صرف بل‌که حق بصریح وجود خارجی مقدم برحقایق امکانیه وحقایق امکانیه در متن واقع تاخر وجودی از حق‌تعالی دارند. وباعتبار وجود خارجی متقوم بحق ومبدء وجود، مقوم جوهر وجودی‌آنها است .

بنابراین جمیع عقول‌طولیه وعرضیه چون‌ماهیت دارند ومحدودند، درمقام مقایسه باوجود صرف مطلق‌بسیط، مسبوق‌الوجودند بعدم سرمدی وقدیم‌محض

احدها : الکون فی‌الزمان وهو متی‌الأشیاء‌المتغیرة التی یکون لها مبدء ومنتهی . . .

والثانی : کون مع‌الزمان ویسمی‌الدهر وهذاالکون محیط بالزمان . . . وهو نسبة الثابت الی‌المتغیر الا ان‌الوهم لایمکنه ادراکه لأنّه رأی کل شیء فی‌الزمان ورأی کل شیء یدخله «کان» و «یکون» والماضی والحاضر والمستقبل ورأی لکل شیء «متی» اما ماضیاً او حالاً او مستقبلاً .

والثالث : کون‌الثابت مع‌الثابت ویسمی‌السرمد وهو محیط بالدهر» .

علت احاطهٔ سرمد بدهر آنستکه احتمال سبق عدم صریح در دهر منسدّاست ومحکوم ودر سرمد ممتنع ، بنابراین وجود سرمدی ثابت بالفعل‌است باآنکه حوادث دهریه از این وجود ناشی شده‌اند ، ناچار عالم سرمد که وجودی صرف و غیر محدود ومعرّا از ماهیت وحدّاست، احاطهٔ قیومیه بر دهر و تجلیات دهر دارد، وهرعلت مفیض وجود معلول، اوسع از معلول خود ومحیط برآن میباشد کما اینکه دهر محیط برزمانیات وجاعل سیالات و متغیّرات وروح کائنات‌است، بهمین مناسبت دهر بحسب وجود اوسع از زمانیات‌است، و سرمد محیط بشراشر کافّهٔ انیات جائزه میباشد . در صحیفهٔ ملکوتیه‌وارد شده‌است :

« والله من ورائهم محیط ، وهو بکل شیء محیط ، الا انّهم فی مریة من لقاء ربّهم الا انّه بکل شیء محیط » .

حقست، وعقول درمقام دهر حادثند بحدوث دهری سابق‌العدم نسبت بصرافت وجودی حق (۱) .

بدیهی‌است که موجود محدود بماهیت امکان ندارد باوجود صرف معیت وجودی داشته باشد، تقدم حق فقط بحسب مرتبهٔ عقلیه باشد، وهمچنین تأخر موجودات نیز باعتبار مرتبهٔ عقلیه ملاحظه شود .

میرداماد همین‌مطلب‌را بعبارات مختلفه درمسفورات‌خود بیان نموده‌است وحدوث را منحصر درزمانی وذاتی‌ندانسته، وتقدم وتأخررا تقسیم بتأخر وتقدم دهری وزمانی وذاتی نموده‌است، وقسمت مهم کتاب قبسات‌را اختصاص به‌بیان وتحقیق حقیقت حدوث دهری داده‌است ودراکثر کتب خویش ازحدوث دهری سخن گفته‌است ولی آنچه‌را که میخواسته‌است نتیجه نگرفته‌است، چه‌آنکه ممکن‌است معلولی باعتبار تعلق بغیر ازلی باشد، ومعذلك درمقام ومرتبهٔ وجود علت معدوم باشد . شرح این مسأله در اواخر این‌بحث خواهدآمد .

بیان اجمالی عقاید وآراء درحدوث عالم

عقیدهٔ حکما ومتکلمان درحدوث وقدم مجموعهٔ عالم وجود مختلف‌است :

متکلمان مجموعهٔ عالم وجودرا مسبوق‌الوجود بعدم زمانی میدانند. اگربآنها اشکال شود که حقیقت زمان منتزع از حرکت‌است، وحرکت از خواص مادهٔ جسمانیه‌است لذا امکان ندارد، تقدم حق برحقایق تقدم زمانی باشد ! (۲) .

---

(۱) تقدم حق براشیاء بحسب رتبه ومرتبهٔ وجودی وکذلك تأخّر اشیاء از حق بوجود خارجی منافات باقدم زمانی موجودات ندارد ما این مناقشه را در طی تحقیقات‌خود در این مسأله مکرر بیان خواهیم نمود .

(۲) لازمهٔ کلام این متکلّمان که بتالی فاسد قول خود هیچ توجه ندارند، اشکالاتی است که بواسطهٔ عدم ورود بمعضلات مطالب حکمیه بآنها وارد میآید ۰ آنها همیشه دچار هفوات میشوند و نمیدانند که اگر مراد اززمانیکه عالم وجود مسبوق بآنست، زمان موهوم باشد، باید عالم در وهم حادث زمانی باشد، ولی در خارج وواقع چنین نباشد . از آنجائی که برزخ بین قدیم و حادث نداریم، باید عالم در خارج قدیم باشد .

جواب گویند: مراد از زمان، زمان موهوم است که از امتداد وجود باری تعالی انتزاع میشود.

این عقیدهٔ مختل الأساس است ومقدماتی که متکلمان برای اثبات مسبوقیت وجود بزمان موهوم ِ منتزع از امتداد وجود حق ذکر نموده‌اند (وبرخی ازمتاخران این مسلك را حق پنداشته‌اند وجمال المحققین آقاجمال خوانساری درتوجیه این قول رساله‌یی مخصوص بعنوان رد بر میر دامادنوشته وبخیال خود خواسته این مذهب فاسدرا صحیح جلوه دهد) چه آنکه درمرتبه ومقام صرافت وجود هیچ عقلی راه ندارد چگونه میشود حقیقت منزّه ازعوارض زمان ومکان وجهات حدثان منشأ انتزاع زمان موهوم گردد، حق اول محیط برزمان ومکان وموجود درجمیع مراتبِ امکان است، ولی هیچ موجودی درآن مرتبه راه ندارد (۱).

حکمای مشاء واشراق مجموعهٔ عالم را قدیم بالزمان وحادث بحدوث ذاتی میدانند وچون ملاك احتیاج معالیل امکانیه را امکان میدانند، مانع ندارد که عالم دائمی و قدیم باشد ومتعلق الذات والهویه نسبت بحق اول، برخلاف اهل کلام که ملاك احتیاج را حدوث آنهم حدوث زمانی که «کون الوجود بعدالعدم» باشد دانسته‌اند.

ملاصدرا عالم عقول را حادث بحدوث ذاتی وازلی الوجود میداند، چون جهات الهیه در عقول غلبه دارد وحشر وبدو وجودی آنها یکی است وفانی درحق مطلق و مستهلك درتحت سطوات نور وجود حق وباقی ببقاء وجه مطلقند، میشود آنهارا جزء ماسوی‌الله ندانست. ماسوی‌الله همان مادیات است که احکام بینونت در وجود

---

(۱) **ابوالبرکات** بغدادی زمان‌را مقدار وجود می‌داند «من تهوراته الوسوسیّة ماقال: ان الزمان هو مقدار الوجود» شیخ اشراق بطور مبسوط این عقیده‌را ابطال کرده‌است ما در حواشی بر رسالهٔ **خواجویی** ردّ برزمان موهوم مفصل در این‌مسأله بحث کرده‌ایم.

فیلسوف محقق افضل المتأخّرین آخوند **ملااسمعیل خواجوئی** اصفهانی مازندرانی فیروزکوهی رساله‌یی در ابطال زمان موهوم بعنوان رد ومناقشه برکلمات آقاجمال خوانساری و دفع اشکالات او بر **سیّدالحکماء والمجتهدین** میرداماد نوشته‌است که نگارنده در صدد طبع آن می‌باشد. این‌رساله درباب‌خود نظیر ندارد.

آنها غلبهٔتام دارد، وازآنجائی‌که حرکت‌ساری درجواهرعالم ماده‌است وموجودات مادیه سیال‌الذاتند ناچار دائماً مسبوق‌الوجود بعدم زمانی میباشند ، وحدوث ودثوری که معقد اجماع ملیون و اتباع انبیاء «علیهم‌السلام» میباشد همین‌حدوث است، وازآنجائیکه زمان ازعوارض‌تحلیلی حرکت‌است مجموعهٔ عالم ماده واجزاء ماديات مسبوق‌الوجود بعدم زمانی واقعی میباشد بل‌که زمان جزء امتداد جسم وبمنزلهٔ یکی از ابعادان‌است . (۱)

سید محقق داماد عالم مجردات‌را کـه اتبـاع مشاء واشراق حادث ذاتی میدانند حادث دهری‌میداند و قائل‌است‌که این‌حدوث، حدوث انفکاکی‌وفکی‌است که درمتن‌اعیان واقع‌است نه‌حدوث ذاتی‌که منافات بامعیت وجودی علت ومعلول دارد. میر معتقداست که بعقیدهٔ ارباب تحقیق علت ومعلول باعتبار صریح ذات و حاق کبد اعیان معیت وجودی ندارند (۲) .

سیدالحکماء والفقهاء **میرداماد** «نورالله مضجعه‌الشریف» درمسفورات خود برای‌اثبات حدوث باقوال‌اساطین‌حکمت‌وتنبیهات واشارات وتصریحات کلمات ارباب معرفت استدلال واستشهاد نموده‌است . درکتاب قبسات (۳) گوید :

---

(۱) اگرچه‌مستفادازروایات‌همان‌صرف‌معلولیت ومخلوقیّت ماسوی‌الله‌است و هـر سؤالی که از ائمه درحدوث عالم شده‌است این بزرگواران درصدد مخلوقیّت و عـدم استغنای موجودات از مبدء وجود برآمده‌اند و حدوث مصطلح اعم از زمانی یا ذاتی و دهری و غیراینها هرگز مورد نفی و اثبات واقع نشده‌است. همهٔ مباحث و اصطلاحات در این باب که مورد بحث اهل جدل واقع شده‌است ساخته‌وپرداختهٔمتکلّمان‌است کههرگز درصدد کشف حقیقت و واقع برنیامده‌اند وکتبهم مشحونة من‌الأوهام والخرافات اعراض از اهل عصمت آنها را بورطهٔ خطرناك انداخته‌است .

(۲) بنابرمذاق تحقیق علت ومعلول به‌یکوجود موجودند وجودی دارای باطن و ظاهری‌است وباطن آن‌حق وظاهر آن خلق‌است حق بحسب ظهور خلق وخلق بحسب‌بطون حقّست بنظر تدقیق تحقّق شأن‌حق وخلق غیر از تجلّی حق تحقق وواقعیّتی ندارد .

(۳) قبسات چاپ سنگی ط ۱۳۱٤ هـ . ق صفحهٔ ۲، ۳، ٤ .

«حاول فی ثانی سادسة الهیات الشفاء تعریف مفهوم الحدوث و تثلیث تقسیمه الأولی المستوفی بحسب استیفاء اقسامه (۱) الثلاثة الأولیة ، فقال بهذه الألفاظ المعنی الّذی (۲) یسمّی ابداعاً عندالحکماء هو تأییس الشیء بعد لیس مطلق ، فان للمعلول فی نفسه ان یکون لیس و یکون له عن علته ان یکون ایساً و الذی یکون للشیء فی نفسه اقدم عندالذهن بالذات لا فی الزمان من الّذی یکون له عن غیره ، فیکون کل معلول ایساً بعد لیس بعدیّةً بالذات . فان اطلق اسم المحدث علی کل ماله ایس" بعد لیس وان لم تکن بعدیة بالزمان ، کان کل معلول محدثاً ، وان لم یکن یطلق بل کان شرط المحدث ان یوجد زمان ووقت کان قبله فبطل لمجیئه بعده اذ تکون بعدیّته بعدیّة لا تکون مع القبلیة موجودةً بل تکون

(۱) شیخ فلاسفهٔ اسلام «رض» در صدد اثبات حدوث دهری نیست ولی میرداماد از مطاوی بیانات شیخ میخواهد چنین حدوثی‌را استباط نماید . ما درجای خود بیان کرده‌ایم که : اگر چنانچه ظرف عدم سابق بروجود عالم ، دهر باشد این معنی ملازم باقدم خواهد بود زیرا که دهر ثابت ومستمراست وعلّت مجامع با عالم، ناچار عدم عالم درمقام ومرتبهٔ دهر همان عدم معلول‌است در مرتبهٔ وجود علّت . اگر علت قدیم باشد ، (کما اینکه در صورت وفرض ما ، دهر قدیم‌است وحادث زمانی نیست) . معلول نیز قهراً قدیم خواهد بود . محال‌است علّت ، قدیم ومعلول، حادث باشد مگر آنکه بگوئیم : انفکاك علت ازمعلول جائزاست ویاآنکه بگوئیم : نحو وجود معلول مادی وجودی سیلانی‌است که ناشی از حرکت جوهری و ذاتی میباشد وچون زمان مقدار حرکت‌است واگر حرکت در جوهر مادیات رسوخ نماید عالم ماده قهراً حادث زمانی‌است ، ولی فیض وجود از ماده نیز قطع نمیشود ودائمی‌است، ومسبوقیت ماده بعدم صریح آن نحویکه متکلم میخواهد محال‌است. نه ماده از قبول صورت اشباع میشود و نه فیض حق قطع می‌گردد . «بل یداه مبسوطتان» تثنیهٔ ید حاکی از تجلّی دائمی اسماء متقابلهٔ حق‌تعالی می‌باشد و آیه دلالت بر دوام و ثبوت فیض حق و عدم انقطاع آن ازحیث ابتدا و انتها می‌نماید .

(۲) کتاب الشفا (ط. قاهره، ۱۳۸۰ ه.ق قسم الهیات جلد ثانی ص۲۶۶) فهذا هو المعنی.

ممایزة لها فی‌الوجود لانّها زمانیّة ، فلا یکون کلّ معلول محدثاً بل‌المعلول الّذی سبق وجوده زمان وسبق وجوده لامحالة حرکة وتغیّر* کما علمت ونحن لا نناقش فی‌الأسماء .

ثمّ‌المحدث بالمعنی الّذی لایستوجب‌الزمان لا یخلو : امّا انیکون وجوده بعد لیس مطلق ، او یکون وجوده بعد لیس غیر مطلق ، بل بعد عدم مقابل خاصّ فی مادة موجودة علی ماعرفته . فان کان وجوده بعد لیس مطلق ، کان صدوره عن‌العلّة ذلك‌الصدور ابداعاً ، ویکون افضل انحاء اعطاء‌الوجود لأنّ‌العدم یکون قد منع البتة و سلّط علیه‌الوجود ، ولو مکّن‌العدم تمکیناً فسبق‌الوجود، کان تکوینه ممتنعاً الاّ عن مادّة وکان سلطان‌الایجاد(۱) ضعیفاً قصیراً مستأنفاً . انتهی کلامه وفی‌التعلیقات ایضاً اورد بهذه‌الألفاظ » .

(۳)

از برای آنکه از کلمات اعـلام فن، حدوث دهری استفاده نماید در مقام توضیح و تحقیق حول کلمات شیخ فرماید :

« ومعنی اطلاق‌اللیس هیهنا سذاجته وارساله بالقیاس الی‌التقیید بکونه لامع‌الوجود بالفعل بل مقابلاً له غیرمجامع ایّاه فی نفس‌الأمر اصلا . فالحدوث بالمعنی الّذی لایستوجب‌الزمان وهو وجود‌الشیء بعد صرف‌العدم‌البحت علی نوعین، لأنّه لایخلو: امّا انیکون هووجود‌الشیء بعد صرف لیسیّته‌المطلقة بعدیّة بالذات، بانیکون مرتبة وجوده‌الحاصل له بالفعل، بعد مرتبة لیسیّته المطلقة من حیث نفس ذاته‌الغیر‌المنافیة لفعلیّة‌الذات من تلقاء‌الجاعل وتحقّق الوجود بالفعل بافاضة‌الفـاعل ایّاه . وهذا‌النّوع هو‌المسمّی حدوثاً ذاتیاً ، والأفاضة علی‌الدوام علی هذا‌السبیل تسمّی عندهم ابداعاً .

(۱) فی نسخ‌الشفا : وکان سلطان‌الإیجاد ، اعنی وجود‌الشیء ضعیفاً . . .

ولا تصادم بين الفعليّة والوجود فى نفس الأمر من جهة الاستناد الى افاضة الفاعل والبطلان واللّيسيّة بحسب نفس جوهر الماهيّة . اليس من المستبين ان نفس الأمر اوسع من مرتبة نفس الماهيّة بما هى هى (۱) ؟ .

وامّا ان يكون هو مسبوقية الوجود بالعدم الصريح المحض المقابل لحصول الوجود بالفعل فى متن الواقع وهو الذى رامه بقوله : بعد ليس غير مطلق . بل بعد عدم مقابل خاصّ فى مادة ، لامسبوقية بالذات بل مسبوقيّة انسلاخيّة انفكاكيّة غير زمانيّة ولا سيّالة ولا متقدرة ولا متكمّمة. وهذا النوع ان هو الاّ الحدوث الدهرى ، وافاضة الوجود من بعد العدم الصّريح الغير المتقدّر يسمّى عندهم احداثاً و صنعاً ، ولا يجتمع العدم الصريح والوجود بالفعل بحسب نفس الأمر فى مادّة ولا فى موضوع اصلاً .

وامّا الحدوث بالمعنى المستوجب للزمان، فهو نوع واحد وهو كون وجود الشىء فى الزمان مسبوقاً بعدمه الزمانى المتقدر السيّال فى الواقع فى الزمان القبل قبليّةً متكمّمةً زمانيّةً ، وايجاد الشىء فى الزمان من بعد عدمه الزمانى المتقدر السيّال الداخل فى جنس الامتداد واللاّ امتداد والاستمرار واللاّ استمرار ، هو المسمّى بالتكوين . فهذا سبيل تثليث الأقسام الأوليّة للحدوث على ما فى الشفاء فليتعرّف» .

شیخ در این موارد حدوث ذاتی ودهری را در یك‌شی، وحقیقت میداند .

اینکه گفته‌است : هرماهیت امکانیه ومعلول مفاض، درمقام ذات ومرتبهٔ تقرر ماهیت لیس صرف ومعدوم بحت‌است وبواسطهٔ تجلی وفیض ظاهر از علت ایس وموجوداست، وعلت اسلی وجود، ماهیت امکانیه را متصف بوجود میکند.

(۱) عدم درمرتبهٔ ذات ممکن عدم واقعی نیست، بلکه عدم درمرتبه‌یی ازمراتب واقع است، بین این دومرتبه فرق واضحست کما اینکه ازبرای هرشیء عام وجودی‌است درمرتبه، ووجودی در واقع وبین‌المرتبتین بون بعید .

همـان تقریر حدوث ذاتی‌است نه حدوث دهـری چون نسبت وجود سرمدی « وجود حق » بعقول مقدسه وجمیع ابداعیات سرمداست، ونسبت عقول کـه وعاء وجودی آنها مقام تجرد وثبوتست نسبت بمادیات دهراست، ومعلول‌مفاض درعرض علت مفیض‌وجود، تقرر ووجودندارد وتکافو. در مرتبه، منافات باعلیت و معلوایت دارد ، ناچار علت حقیقی، معالیل‌را از ظرف عدم بنور وخلعت وجود وهستی نورانیت ووجود بخشیده‌است، وقطع نظر از علت حقایق وجودیه عدم صرفند ، بهمین لحاظ عقول « ابداعیات » و زمانیات « مکـونات » و برزخیات « منشئآت » در دهر وزمان معدومند . اطلاق لفظ دهر ونبودن موجودات باقطع نظر از علت در دهر و زمان غیر از حدوث ذاتی امر زایدی را افاده نمینماید . شاهد برمدعای ما عبارت نجات‌است که سیدالحکما. آنرا دلیل برحدوث دهری آورده‌است ولی بیش از حدوث ذاتی امری‌را اثبات نمی‌نماید حدوثی‌راکه متکلم مطالبه می‌کند وبه‌ملیون نسبت می‌دهند ملازم باانقطـاع فیض‌است

قال فی‌النجات: (ط. مصر ۱۳۳۱ هـ ق ص۱٤٦) .

(٤)

«واعلم انّه کما انّ‌الشیء قد یکون محدثاً بحسب‌الزمان (۱) کذلك قد یکون محدثاً بحسب‌الذات، فانّ‌المحدث هوالکائن بعد مالم‌یکن والبعدیّة (۲) کالقبلیّة قد تکون بالزمان وقدتکون بالذات . . .» ثمّ قـال : «فیکون لکل معلول فی ذاته اولاً انّه لیس ، ثمّ عرض (۳) عن‌العلّة وثانیاً انّه ایس ، فیکون کل معلول محدثاً ای مستفیدالوجود من غیره بعـد ماله فی ذاته ان لا یکون موجوداً، فیکون کل معلول فی‌ذاته محدثاً وان‌کان مثلاً‌فی‌جمیع‌الزمان موجوداً

(۱) فی نسخ‌النجاة : فکذلك قدیکون محدثاً . . . .

(۲) فی‌النجاة : فالبعدیة . . .

(۳) فی‌النجاة : ثم عن‌العلّة وثانیاً انّه لیس . . . رجوع شود به‌کتاب‌النجاة ط. قاهره ۱۳۳۱ ، ص۱٤٦، ۳٦۳، ۳٦٤ .

مستفیداً لذلك الوجود عن موجد (موجود ـ خ ـ ل) فهو محدث، لأنّ وجوده من بعد لا وجوده ، بعديّة بالذات ، ومن الجهة الّتي ذكرناها ، وليس حدوثه (حدثه ـ خ ـ ل) انّما هو فی آن من الزمان فقط بل هو محدث فی جميع الزمان والدهر فلا يمكن ان يكون حادثٌ بعد مالم يكن بالزمان الاّ وقد تقدّمته المادة الّتی منها حدث» انتهی كلامه بعبارته، وان هو الاّ التصريح باطلاق الحدوث فی اصطلاح الصّناعة علی الأنواع الثلاثة وهی الحادث بالذات والحادث فی الزمان والحادث فی الدّهر وانّ الكائن بعد مالم يكن محدثٌ فی الدهر .... » (۱) .

بوجه من الوجوه شیخ نظر باثبات یك قسم دیگر از حدوث غیر از حدوث زمانی وذاتی ندارد، ونام دهررا از آنجهت دراینجا ذکر نموده‌است که ظرف و وعاء عقول مجرده که حادث ذاتی میباشند عالم دهر است، کمااینکه وعاء زمانیات که علاوه برحدوث زمانی حدوث ذاتی نیز دارند زمان‌است .

ممکن‌است موجودیکــه متصف بحدوث ذاتی‌است در دهر وسرمد معدوم باشد، چه آنکه معلول مفاض از علت بحسب صریح وجود متأخر از علت خود است. معلول از آنجائیکه عین ربط بعلت خود میباشد، امکا نندارد باعلت معیت وجودی باین‌معنی که در عرض یکدیگر واقع شده باشند داشته باشد ولیکن از

---

(۱) علت تام مفیض وجود که جمیع شرایط وجهات مربوط به علیّت عین ذات اوست بحسب سنخ ذات و جوهر وجود جامع جمیع وجودات امکانیـّه‌است ولی نه بوصف امکان بل‌که بوصف وجوب پس وجودعلـّت صورت تمامیـّه معلول‌خوداست ومعلول بوصف‌امکانی وبالحاظ حدّ لازم معلولیت در مرتبهٔ علـّت نیست ولی بنحوی از انحاء وجود در علـّت موجوداست که ازآن بوجوب سابق تعبیر کرده‌اند این اتفاقی همهٔ اهل تحصیل‌است اما معلول دهری ومجرّد فقط در مرتبهٔ ماهیـّت معدوم‌است ولی این عدم مجامع ، عدم واقعی نیست بل‌که اصلاً عدم شیء محسوب نمیشود وملاك مجعولیـّت در ماهیـّت تحقـّق ندارد « لأنـّها لامجعولة ولا ، لامجعولة » ومعلول دهــری ظلّ لازم علـّت وباقی ببقاء اوست و میشود گفت: چنین وجودی غیرمجعول‌است بلامجعولیـّة ذاته المقدسة الأحديـّة فأين الحدوث.

آنجائیکه علت مقوم وجود خاص معلول‌است در مقام جوهر معلول موجوداست اگرچه معلول در مقام ذات علت بوجود خاص وجود ندارد بین معلول صادر از علت وعلت مفیض وجود عدم تحقق ندارد وگرنه لازم آید تخلف معلول از علت تامه میرداماد باین نکته توجه داشته‌است و سه اشکال از خود یا از معاصران بحدوث دهری نقل وازآن جواب داده‌است که نقل خواهیم نمود مطلب اگرچه تمام نیست ولی‌خالی ازفائده نیست وحاکی ازقدرت فکری و تسلط این فیلسوف علامه می‌نماید.

هرمعلولی قبل ازوجود خارجی درمرتبهٔ وجودعلت بنحو اتم واعلی موجود است، وهمین وجــود سابق منشأ تحقق خارجی معلول وعلت ظهور آن معلول بوجود خاص خود میباشد.

عالم‌سرمد علت‌تامهٔ دهراست وموجودات‌دهریه چون حالت‌منتظره ندارند بصرف ارادهٔ علت خــود موجودند، وعلت بحسب وجود خارجی متصل بوجود معلول‌است ، ومعلول باعتبار وجود ربطی، هیچ استقلال ندارد. جدائی معلول از علت منافات باعدم استقلال آن دارد ، تحقق معلول در مرتبهٔ وجود مستقل علت وهمچنین انفصال آن از علت مناقض باعلیت ومعلولیت‌است .

اگر چنانچه ظرف عدم سابق بروجود معلول دهری عــدم سابق بروجود ویاظرف این عدم دهر باشد، باز انفکاك از قدم ندارد و ملازم با قدم‌است، بعلت آنکه عالم سرمد موجودی ثابت وبواسطهٔ علیت آن نسبت بدهر مجامع بادهر، و عالم دهر از آنجائیکه علت مادیاتست مجامع غیر منفك از معلول خود میباشد، و هرعلت ثابت‌الوجود و مستمر سبب قدم معلول خود میباشد، مگر آنکه معلول سیال‌الذات والحقیقه ونحوهٔ وجودش وجود غیر قارالذات، وبالأخره حرکت و حدوث و تجدد وانقضاء در جوهر ذات وحقیقتش متقرر باشد، وحالتی غیر از سیال بودن درآن متصور نگردد (۱) بنا برنفی حرکت در جوهر وثبات مادهٔ عالم جسمانیات، عدم عالم در مقام دهر وعدم دهر در عالم سرمد همان عدم معلول

---

(۱) ما در رسالهٔ حرکت جوهری مفصلًا دراین باب بحث نموده‌ایم .

است در مقام ومرتبهٔ وجود علت . این حقیقت هیچ منافات باقدم علت ومعلول ندارد. لذا تحقیق‌میرداماد ازاین‌ناحیه حدوثی زائدبرحدوث ذاتی اثبات‌نمینماید واکثر تحقیقات او دراین‌باب بچندسطر برمیگردد واغلب بیانات این‌حکیم نحریر تکرار مکرراتست کما لایخفی علی‌العارف بکلمات‌الأساطین .

اگر میر داماد می‌خواهد اثبات‌نماید توقف عالم زمان‌را بر دهر و توقف دهررا بر سرمد و معلولیّتِ عالم کبیررا نسبت بحق، کسی‌منکر این‌معنانیست واگر بخواهد رفع قدم ازوجود ماسوی‌الله بنماید رفع قدم زمانی که‌محال‌است پس‌از اثبات حدوث زمانی باید دست‌کشید ویکنوع حدوثی که‌ملازم بامعلولیت ومحتاج بودن عالم بحق و توقف وجودی حقایق بوجود اصیل حق باشد وبا قدم فیض حق سازش داشته‌باشد معتقدشد، تا انفکاك معلول ازعلت وانقطاع فیض لازم نیاید این همان حدوث ذاتی یا امری شبیه بآن‌است باسم دیگر، این تلاش دائمیِ میر که‌دربیداری‌و رؤیا، دم ازاین‌حدوث زده‌است ارزش نـدارد لذا تلمیذ اعظم او صدرالحکما اسمی‌هم از این‌حدوث نمی‌برد و همین‌حال را دارد حدوث اسمیِ محقق سبزواری اعلی‌الله مقامه فالمرجع الی ماحققه صدر الحکماء فی‌الحدوث‌الزمانی .

(۵)

سید داماد در حواشی برشفا (۱) در بیان حدوث دهری فرموده‌است :

«... فالحدوث بالمعنی الّذی لا یستوجب‌الزمان وهو وجودالشیء بعد لیسیّة ، ان‌کان هوکون مرتبة وجوده بعد مرتبة لیسیّته‌المطلقة من حیث نفس ذاته‌الغیر المنافیة لفعلیة‌الذات من‌تلقاء‌الجاعل وتحقّق‌الوجود بالفعل‌بافاضة‌الفاعل ایّاه ، کان ذلك حدوثاً ذاتیّاً .

والافاضة علی‌الدوام یسمّی عنـدهم ابداعاً ولا تصادم بین‌الفعلیّة والوجود من

---

(۱) نسخهٔ خطی شفا (از کتب اهدائی آقای سیّدمحمد مشکات استاد دانشگاه تهران الهی شفا برگ ۱۴۱ الف، نسخهٔ شمارهٔ ۲۴۲ شفا بخط سیّد داماد پیوست ص۲۸۹) .

جهة‌الاستناد الی افاضة‌الفاعل والبطلان واللّیسیة بحسب نفس جوهرالماهیّة.
وان کان هو مسبوقیّة‌الوجود بالعدم‌الصّریح‌المقابل لحصول‌الوجود بالفعل فی متن‌الواقع وهوالّذی رامه بقوله(۲): بعد لیس غیرمطلق. بل بعد عدم مقابل خاص فی‌مادّة موجودة، کان ذلك حدوثاً دهریّاً، وافاضة‌الوجود من‌بعدالعدم الصّریح تسمّی احداثاً ولا یجتمع‌العدم‌الصّریح والوجود فی مادة اصلاً. واما الحدوث‌بالمعنی‌المستوجب للزمان فهو کون وجودالشیء فی‌الزمان مسبوقاًبعدمه الزمانی‌السیّال‌الواقع فی‌الزمان‌القبل وایجادالشیء فی‌الزمان من‌بعد عدمه‌الزمانی السیّال‌الداخل فی جنس‌الامتداد واللا امتداد والاستمرار واللا استمرار وهو المسمّی بالتکوین فلیتعرف. م ـ ح ـ ق».

عدم معلول درمرتبهٔ وجود علت، عدم واقعی معلول‌نیست. عدم‌هروجودی رفع همان وجوداست، وهمچنین عدم مجامع ولیسیهٔ ذاتیهٔ وجود امکانی عدم حقیقی و نقیض وجود ممکن محسوب نمیشود.

در زمانیات هرممکنی مسبوق‌است بعدم صریح واقعی موجود در حاق واقع، ولی عدم درمجردات فقط عدم مجامع‌است‌که بحسب مرتبهٔ عقلی موجود است، ولی‌بحسب واقع وجود خاص‌مجرد ازلا وابداً موجود وطریان عدم درآن

---

(۱) شیخ‌الرئیس «اعلی‌الله مقامه» در همین موضع از شفا گفته‌است:
«ثمّ‌المحدث بالمعنی الّذی لایستوجب‌الزمان لایخلو اما ان‌یکون وجوده بعد لیس مطلقاً او یکون وجوده بعد لیس غیر مطلق بل بعد عدم مقابل خاص فی‌مادة موجودة علی ماعرفته...».

ازکسانی که بطورمفصّل بحدوث دهری میر مناقشه وارد نموده‌است آقا جمال خوانساری‌است در رسالهٔ مستقل در اثبات زمان موهوم. صاحب شوارق در شوارق و محقّق فیض در علم‌الیقین و بیشتر از همه محمدبن علی‌رضا شارح‌قبسات تلمیذ ملاصدرا در شرح خود بر قبسات مبسوطاً بر این اختیار ایراد وارد نموده‌اند.

محال‌است . درجای خود مقرر شده‌است که وجود مجرد احتیاج بمعد وجهات قابلی ندارد، وصرف امکان ذاتی کافی ازبرای قبول‌فیض وجوداست . این‌وجود بدوام وجود علت دائمی وبازلیت وجود حق ازلی‌است ، ارتفاع چنین حقیقتی وخلو واقع از چنین وجودی ممتنع‌است .

حقایق مجرده بحسب نفس‌الامر دارای دو وجودند : وجودی در مرتبهٔ وجود علت، ووجودی در خارج باعتبار تحقق آنها بوجود خاص خود .

حقیقت حق‌واجد جمیع‌انحاء فعلیات ومتصف بجمیع کمالات ومحیط بجمیع نشئات وجودیست . اعتبار عدم ویا لحاظ نبودن امری درمقام ذات‌بهجت انبساط‌او، اعتبار عقلی‌است. عقول مجرده، باعتبار نداشتن عدم وفقدان واقعی بین آنها وحق، عدم وجود ندارد، وهروجود.معلولی متصل بعلت خود میباشد ، ونبودن معلول در مقام ومرتبهٔ وجود علت دفع قدم از معلول نمینماید ، وحق بحسب وجود فعلی عین هرمعلولی‌است وجود منبسط وفیض ساری از جهتی عین حق وازجهتی غیر حق‌است (۱) .

از آن‌جایی که مجردات نفس فیض حق وباقی به‌بقای اویند نه ابقای او قدم آنها ملازم با قدم حق‌است قدیمند بنفس قدم حق کمااینکه موجود بنفس وجود یا ایجاد حق‌اند فاین‌الحدوث .

(٦)

سید داماد در قبسات (۲) فرموده‌است :

«فقد تلخّص من ذلك كلّه انّ الباری الحق الواجب بالذات سبحانه بجميع جهاته وصفاته موجود فی السّرمد لا فی الزمان ولا فی الدهر بل متعالياً عنهما ومتقدساً عن لوازمهما وعوارضهما وخواصّهما واحكامهما سرمداً ازلاً وابداً . والجواهر

(۱) وعن علی علیه‌السلام: «داخل فی الأشياء لا بالممازجة وخارج عن الأشياء لا بالمباينة» وفی التنزيل : «هو الأول والآخر والظاهر والباطن» .

(۲) قبسات چاپ طهران ص۱۲، ۱۳ .

الثابتة بما لها من الصفات والعوارض من فرائض الكمالات ونوافلها موجودة فی الدهر لافی السّرمد ولافی الزمان بوجهٍ من الوجوه اصلاً. والمتغيّرات المعروضة للسيّلان والفوت واللّحوق بما هی متغيرات انّما هی موجودة فی الزمان لا فی السّرمد ولافی الدّهر ولاحظّ لها بهذا الاعتبار من الوجود فی الدهر مطلقاً (۱).

فامّا من حيث انّ كلا منها ثابت الحصول فی وقته غير مرتفع التحقق عن زمان وجوده ابداً ، اذ وقت حصول الشیء لايكون وقتاً للاحصوله اصلاً بالضرورة الفطريّة ، فهی من هذه الجهة موجودة فی الدهر لا فی السّرمد ولا فی الزّمان .

(۷)

میرداماد در بیان فرق بین عدم مقابل ومجامع وعدمی که نقیض شیء است و عدمی که نقیض شیء نیست گفته است (۲) :

« عساك تكون اذن قد تعرفت انّ سبق العدم بحسب الحدوث الذاتی سبقاً بالذات ليس سبيله مسبوقيّة الوجود بالعدم المقابل له ، اذ سلب الوجود فی مرتبة نفس الماهيّة من حيث هی هی لايقابل الوجود الحاصل فی حاق الواقع من تلقاء العلّة الفاعلة بل يجامعه .

وكذلك سبق العدم بحسب الحدوث الزّمانی سبقاً بالزمان ليس سبيله ان يكون الوجود الحادث مسبوقاً بعدم يقابله فی امتداد الزمان ، فان قبليّة العدم السابق ممايزة لبعديّة الوجود اللاحق بحسب تمايز زمانيهما فی الوجود لكونهما زمانيّين وحدّ العدم القبل غير حد الوجود البعد ، والحدّان غير مجتمعين فی امتداد الزمان

(۱) در اینکه ممکنات در مقام حاق وجود حق تحقّق ندارند شکّی نیست امکان ندارد علّت ومعلول در نشئآت وجودی وبحسب صریح وجود در یکمرتبه از وجود موجود باشند، ولی این منافات بامعیّت وجودی آنها ندارد .

(۲) قبسات چاپ طهران ص۱۳، ۱٤ .

الغیر القارّ بل انما هما معاً بحسب الوجود فی متن الدهر بمعیّة دهریّة غیر متکمّمة ومن الوحدات المعتبرة فی التقابل بین الایجاب و السلب الزمانیّین وحدة الزمان البتة. ففی هذین النوعین من الحدوث لا تقابل بین القبل و البعدیّة.

فامّا الأمر فی النّوع الثالث ـ وهو الحدوث الدّهری ـ فعلی خلاف تلك الشاکلة فحیث انّه لیس یجری فی الدّهر توهّم الامتداد و الانقسام اصلاً، فلا یکون حد العدم الصّریح السابق فی الدهر متمازاً فی التوهّم عن حدّ الوجود الحادث من بعد بل انّه یبطل عقد السلب الدهری ویقع فی حیّزه عقد الایجاب الثابت الدهری. فلیهجر وسواس الشیطان الوهم، ولیس لك سبیل العقل الصّراح ولیجتهد فی تلطیف القریحة (۱).

همانطوریکه ذکر نمودیم: نقیض هرشیء رفع آن شیء است. نقیض وجود مجرد صریح عالم دهر وعالم عقول مجرده رفع همین وجود دهری وعدم ملحوظ دروعاء دهراست. عروض عدم واحتمال نیستی بروجود دهر بالحاظ علت تامهٔ این وجود محال است، ومجرد عدم واقعی ندارد، لذا حدوث خارجی هم ندارد، نبودن دهر در مرتبهٔ سرمد وعدم زمان در مرتبهٔ دهر عدم معلولست در رتبهٔ وجود علت. اگر معلول مجرد باشد ودرتحقق محتاج بماده نباشد، بمناسبت آنکه علتش ازلی است، همیشه موجوداست، «وابن الحدوث».

(۸)

بعد از آنکه به‌تبع ارسطو مجموعهٔ عالم وجودرا یك موجود وعالم اکبررا که انسان کبیر باشد یك فرد جامع نشئآت ومراتب دانسته، وبتصور خود حدوث این مجموعه‌را اثبات نموده، از برای تسجیل مکرر در مکرر فرموده‌است:

«ومیض. هل انت ذو غریزة ملکوتیّة و فطرة قدسیّة، فینتظم لقریحتك العقلیّة برهان حدوث انسان الکبیر وهو العالم الأکبر بنظامه الجملی من اجزائه

(۱) وقد ذکرنا وجوه الإیراد علی هذا البرهان ولنذکر تمام الکلام فیما سیأتی.

واعضائه وارکانه واخلاطه جمیعاً نظمه الطبیعی من السبیل اللمی الذی هو البرهان المعطی للیقین علی الحقیقة (۱) .

الیس اذن من المنصرح لدیک ان تقدم ذات العلة ـ ولا سیما العلة الجاعلة الفاعلة ـ علی ذات المعلول تقدماً بالذات بحسب المرتبة العقلیة من فطریات العقول الصریحة والاذهان المستویة و علیه اجماع الحکماء والعقلاء کافة . والمعلول لایکون موجوداً فی مرتبة ذات العلة الفاعلة الجاعلة ، اذ الوجود یصل الی ذات المعلول من ذات العلة، وانما یکون بین العلة والمعلول معیة فی الوجود بحسب مرتبة ذات المعلول وبحسب متن الأعیان لا بحسب مرتبة ذات العلة. فالعالم الأکبر بجمیع اجزاء نظامه الجملی متأخر عن مرتبة ذات الباری الفعال جل ذکره بتة . واذ تبین ان الوجود الأصیل فی متن الأعیان عین ماهیة الباری الحق و نفس حقیقته فالمرتبة العقلیة وحاق الوجود العینی هناك واحد و موجودیته تعالی فی حاق کبد الأعیان و متن خارج الاذهان هی بعینها المرتبة العقلیة لذاته الحقة من کل جهة فالموجودیة المتأصلة فی حاق الأعیان و متن الخارج فی العالم الربوبی بمنزلة مرتبة ذات الانسان او ماهیة العقل مثلاً من حیث هی هی فی عالم الامکان . فاذن تأخر العالم عن المرتبة العقلیة لذاته الحقة ـ جل سلطانه ـ تأخراً بالمعلولیة هو بعینه التأخر الانفکاکی عنه سبحانه بحسب وجوده فی حاق الأعیان، وتقدمه ـ جل ذکره ـ علی العالم تقدماً بالعلیة بحسب مرتبة الذات هو بعینه التقدم الانفرادی فی متن الأعیان . وکذلك القول هنالك فی التقدم بالماهیة بل التقدم بالذات مطلقاً فاذن التأخر بالذات عن الباری الحق الأول سبحانه مطلقا ـ سواء علیه اکان تأخراً بالمعلولیة ام تأخراً بالماهیة ام تأخراً بالطبع ـ یرجع الی التاخر الانفکاکی الدهری .

---

(۱) قبسات نسخهٔ خطی ۱۱۹۲ هـ ق. ص۵۳، نسخهٔ چاپی طهران ص۵۷، ۵۸ .

وتقدمه جل ذكره بالذات مطلقاً ـ سواء كان تقدماً بالعلية او تقدماً بالماهية او تقدماً بالطبع يرجع الى التقدم الانفرادي السرمدي .

وليس يصح ان يقاس ماهنالك بالشمس وشعاعها ومابينهما من التقدم والتأخر بالذات بحسب المرتبة العقلية والمعية في الوجود بحسب متن الأعيان ، كما تمور به الألسن موراً وتفور به الأفواه فوراً، لما قد دريت ان المرتبة العقلية لذات الشمس بما هي هي ليست بعينها هي الوجود في متن الأعيان كما هو سبيل الأمر في العالم الربوبي، وكذلك الأمر في حركة اليد وحركة المفتاح مثلاً. فاخفض جناح عقلك ولا تكونن من الجاهلين» .

(۹)

بعد از بیان مطالبی که مؤید اثبات حدوث دهریست، فرموده است :

«بعبارة اخرى وسوق آخر: لو كان الصادر الأول سرمدي الوجود في الأعيان مع جاعله التام الواجب الوجود بالذات الذي الوجود في متن الأعيان عين مرتبة ذاته و نفس سنخ ماهيته وقوام بحت حقيقته بما هي هي ، فكيف يتصور اذن لذات الجاعل ونفس ماهيته مرتبة عقلية وراء مرتبة الحصول في متن الأعيان الذي هو مابحسبه المعية ؟ فاذن يلزم ان تكون مرتبة نفس ماهية الجاعل من حيث هي هي بعينها هي مافيه وبحسب معية الجاعل والمجعول بالسرمدية في حاق متن الأعيان كما ان مرتبة حصول الوجود في متن الأعيان كذلك، فيبطل تقدم ذات الجاعل على ذات المجعول تقدماً بالذات بحسب مرتبة نفس الماهية ، بل يكون حصول الوجود في حاق متن الأعيان لذات المجعول مع مرتبة نفس الجاعل التي هي بعينها مرتبة حصول الوجود لذات الجاعل في حاق متن الأعيان معية بالمرتبة

الذاتيّة ، غير متأخّر عنها ، تأخّراً بالذات وتاخراً بالمعلولية (۱) .

وايضاً يكون الممكن الذات الباطل فى حـــد ذاته موجوداً ثابتاً فى مرتبة ذات الواجب الحق من كل جهة ، و يلزم من ذلك ان يكون ذاتياً له ، ضرورة ان ماليس من ذاتيات الشىء لايكون ثابتاً فى مرتبة ذاته ، و تسويغ ذلك كلّه انهو الاّ الخروج عن فطرة العقل الصّريح والحيود عن سبيله وخرق اجماع كافّة العقلاء وشق عصاهم. وبالجملة [انهو] الاالتخلع من الضربية العقلانيّة والانسلاخ من القريحة الانسانيّة .

فاذن قد استبان انّ تقدم الجاعل الواجب السرمدى بالذات على المجعول الأول وعلى العالم الكبير الّذى هو جملة مجعولاته بحسب الوجود فى متن الأعيان تقدماً سرمدياً انفكاكياً من اللوازم المقتضاة لخصوصيّته الحقيقيـة الوجوبية الـذاتيّة الّتى هى بعيـنها الوجود المتأصّل فى حاقّ متن لأعيان ، والالزم ان يكون المجعول من جوهريـات ماهيّة الجـاعل من حيث هى هى والممكن بالذات من ذاتيّات حقيقة الواجب بالذات ضرورة انّه لايكون فى مرتبة نفس الماهية الاذاتيّاتها، واللوازم والعوارض انّما تكون فى مرتبة متأخرة بالضرورة الفطرية . فاتبع الحق ولا تكن من المعتدين (۲) .

(۱) ملاشمسای گیلانی تلمیذمیر «قده» درحواشی برقبسات گوید: «انفكاك شیء من شیء كالمعلول من العلّة قسمان احدهما انفكاك مكمم وهو انفكاك الزمانی. و انفكاك غير مكمم وغير مقدر و هو انفكاك دهری» .

ملاشمسا از افاضل تلامیذ داماداست . ما دراین کتاب منتخباتی از آثار این حکیم فاضل تهیّه نموده‌ایم .

(۱) قبسات ۱ چاپ گ طهران ص ٥٤، ٥٥، قبسات: نسخهٔ خطی ۱۱۹۰ ص٤٣، ٤٤

(۱) قبسات جمع قبس، قبس بفارسی بمعنای اخگر است «ومضات» جمع «ومضه» و الوميضات

←

(١٠)

« وميض ــ فاذ قد تقرّر عندك ماقرّرناه فقداستتبّ : ان التقدم الانفكاكى الّذى ليس هو باعتبار العلاقة الذاتيّة ولحاظ التعلق الافتقارى ، بل انّما هو بحسب تخلّف المتأخّر عن وجود المتقدم فى الواقع لافى المرتبة العقليّة على ضربين :

ضربٌ منهما بحسب الانفكاك بين المتقدم والمتأخر فى الوجود الزمانى بحيث يصحّ للعقل تصور امتدادٍ مارّ بهما ، فيكون لامحالة يتخلّل بينهما ممتد بالذات اوطرف ممتد بالذات ويقال له القبليّة المكمّمة والسّبق السيال والتقدم بالزمان ، ولمضايفه البعديّة المكمّمة والتخلف السيال والتأخر بالزمان لكون معروض هذه القبليّة والبعديّة بالذات وبالحقيقة لابالعرض وبالمجاز العقلى ، هويّات اجزاء الزمان فى حد انفسها لاغير . وفى ازاء هذا النّحو من التقدم والتأخر المعية الامتداديّة ويقال لها : المعيّة المتكمّمة والمعيّة السيالة والمعية الزمانيّة. وهى لازمة الانتهاء الى النسبة الى الزمان اوالآن بالفيئية والضرب الآخر بحسب الانفكاك بين القبل والبعد لا فى افق التقضى والتجدد ، بل فى حاق الأعيان ومتن خارج الذهن بحسب سبق العدم الصّريح البات على ذات المتأخّر

←

جمع وميض ومض البرق ومضا، اذا لمع لمعانا خفيّا غير معترض فى نواحى الغيم، وومض وميضا و و اومض ايماضا اذا لمع لمعانا بيّنا معترضا فى نواحى الغيم وفضاء الجوّ وفى اصطلاح هذا الكتاب : كل مالم يذكر بعد لا هو ولا مباديه القريبة المستبين هو منها فهو «ومضة» وكل مايستبين بحدّ يقال: النّظر فى الفصول السابقة من غير افتقار الى تمهيد مستأنف اويكون بسطا و تحقيقا للفصل السابق او دفاع شك و ازاحة وهم عنه فهو «وميض» .

مع تقرر ذات المتقدم بالفعل لافی زمان وآنٍ ولا فی جهة ومکان ، بل فی کبد الواقع وحاقّ نفس الأمر ، فلا یتصحّح توهّم مرور امتداد بهما وتخلّل ممتدّ او طرف ممتد بینهما ، ویقال له : السّبق المطلق والتقدم الصّریح الغیر المکمم والانفکاک الغیر السیّال والقبلیّة السرمدیة ، ولمضایفه التأخر المطلق والتقدم الصریح الغیر السیّال والمسبوقیّة الغیر المکمّمة والبعدیّة الدهریة لکون هذا النحو من التقدم والتأخر بحسب سرمدیّة المتقدم وحدوث المتأخر فی الدهر . وفی ازاء هذا الضرب من القبلیّة والبعدیّة المعیّة الدهریة ، ویقال لها : المعیة الغیر المکمّمة والمعیّة المطلقة والمعیّة القارة الغیر السیالة، بحسب الاجتماع المعین فی کبد الواقع و متن الخارج وحاقّ الأعیان ووعاء الوجود القراح الّذی هو الدهر» . (١) .

بنا بر مشرب تحقیق، جمیع مراتب وجودی در سلك یك وجود واحدند که این وجود واحد دارای ظهور و بطونی‌است مقام ظاهر آن خلق و مقام بطون آن حق‌است وحکم وحدت در جمیع مراتب وجود که از فیض واحد حق متجلی شده‌اند ساری است (٢) .

اصل حقیقت هستی ومقام صرافت وجود ، مقام ومرتبهٔ ذاتست که هیچ تعیین ندارد وسلسلهٔ ممکنات که روح وحقیقت آنها فیض ساری وحق مخلوق‌به است بیك اعتبار واحد وباعتبار دیگر متکثّرند .

وجود منبسط باعتبار وحدت عین حق و باعتبار کثرت عین خلق بل‌که باعتباری وجود منبسط که نفس فیض‌است خلق‌است وبلحاظ همین سرّ الهی

---

(١) کتاب القبسات چاپ طهران ص٦٠،٦١؛ قبسات نسخهٔ خطی ص٥٢، ٥٣ .

(٢) بر وحدت وجود ازطرق مختلف می‌توان استدلال نمود فالمصیر الی ما حقّقناه فی هذه المسألة .

ساری درحقایق وجودی جمیع مراتب باعتبار اصل‌وحدت متصل‌واحد وموجود واحدند فاین‌الانفکاك (۱).

میرداماد چون قائل باصالت ماهیت و تباین حقایق‌است وجهت کثرت در قوای ادراکی‌آن فیلسوف اعظم غلبه برجهت وحدت‌داردمراتب وجودی را نحوی فرض نموده‌است که بنظر قائل به‌اصالت وجود و اعتبـاریت ماهیت ووحدت حقیقت وجود « اعم از وحدت سنخی ووحدت شخصی » تمام نیست.

هرمعلولی باعتبار آنکه عین ربط وصرف فقر ونفس ارتباط بمبدء وجود است وهرگز مستقل و قائم بذات نیست وحقیقتَ مستقل حق‌تعالی میباشد؛ محال‌است که بامبدء فیاض تکافوء وجودی وتقارن درتحقق داشته باشد حتی وجود منبسط کـه بوحدت اطلاقی متصف‌است چون وحدت اطلاقی این فیض وحدت ظلی‌است نه‌وحدت حقیقی و اطلاقی اگرچه نسبت بمظاهر خود متصف بوحدت اطلاقی‌است ازمقام صرافت وجود انحطاط دارد این‌مسأله بعلل ومعالیل اعدادی مثل ید و مفتاح وحرکت این‌دو مقایسه نمیشود واحدی از اهل تحقیق قائل نیست که حق‌تعالی تکافوء وتساوی در رتبهٔ وجودی باممکنات دارد. مراد ازمعیت‌درمقام اتّصال واتحاد مفـاض بامفیض در مقام فعل وتجلی ساری و مشیت وارادهٔ فعلیه‌است که همان اتحاد ووحدت حقیقت ورقیقت باشد نه‌معیت باعتبار صریح وجود وحاق هستی وتحقق خارجی حق، چه مقام ذات، مقام محو کثرات ورفض‌موهومات یعنی‌محوحقایق‌اعیان وماهیات ممکنات‌است‌که «الحقیقة محوالموهوم وصحوالمعلوم».

بنابراین، عقل اول بصریح ذات معلول ولازم صریح ذات حق‌است در عین عدم استقلال وانحطاط از مقام هستی صرف، ازلی‌است نه سرمدی.

بلکه بنظرتحقیق وحکم ذوق صریح، عقل‌وجمیع مجردات دهریه باعتباری غیر مجعولند بلامجعولیة ذاته المقدسةالأحدیة والی هذاالاصل‌المحقق اساطین

---

(۱) مگر باعتبار ظهور و خفا و کمون و بروز و تقدم الحق علی‌الخـلق باعتـبار الإستقلال فی‌الوجود فی‌الحق و عدم‌الإستقلال وکونه نفس‌الربط فی‌الخلق.

مدينة‌الحكمـة وسـلاك‌بيداء‌المعرفة والى ماذكرنا يـؤل ماورد فى‌كلامهم‌النورى «ان‌المجردات باقية ببقاء‌الله لاباىقائه» فاقرء وارقأ .

(١١)

مير داماد در مقام رد و حل منـاقشاتى كه بر حدوث دهـرى و تأخّر انفكاكى عالم كبير (مجموعهٔ عالم) وارد مى‌آيد گفته‌است :

(١) **عقد وعقبات ثلاث**

ان فى‌هذاالمقام اعصالات عويصة ودواهى عسيرة ، غير يسيرة ، دير بها على‌الأذهان وسير بها فى‌الأوهام ، ادواراً وعصوراً واعتاص‌الأمر على فئين من اساطين اولى‌الحقيقة وكرام ارباب‌البرهان فحيل بهافى‌جاهليّة‌الفلسفة وتشويش الصناعة بينهم وبين سمت نسوالحكمة‌الحقّة‌المسواة قروناً ودهوراً .

لكن اكثرى‌التداور على السن ارهاط من‌الأوايل والأواخر فى‌اكثر‌الدهور والأعصار من‌التشكيكات والتعضيلات شبه ثلاث .

اوليها: ان‌الجاعل‌الموجب‌التام لعالم‌الجواز ان كان هوالقدوس‌الحق . . . وهو ازلىّ‌الوجود والعالم حادث بعدالعدم فقد لزم‌التخلف عن جاعل‌التـام . وان لم‌يكن هو ايّاه فحسب اى لم‌يكن‌الجاعل‌التام بما هو جاعل تام‌ازلياًفيكون عدم‌العالم فى‌الأزل ، لعدم جاعله التام فلامحالة يجب ان يخرج شىء مما يعتبر تمامية‌الجاعل من‌القوة الى‌الفعل مع خروج‌العالم من‌القوة مع خروج‌العالم من القوة الى‌الفعـل بتّة ويعطف‌النظر الى ذلك‌الخارج ويساق‌الفحص الى حيث تتمادى‌الخارجيات الى‌الفعل معاً الى لا نهـاية. فيقال : اهى وجودات مترتبة فيلزم‌التسلسل‌المستحيل عندالخروج اوعدمات مترتبة ، حادثة معاً فيلزم ذلك

---

(١) رجوع‌شود به‌كتاب «الخلسة‌الملكوتيّة‌الرشح الأول» ـــ تأليف ميـر داماد ط . حواشى قبسات ط. هـ. ١٣١٤ هـ ق ص ١٣، ١٤، ١٥، ١٦ .

التسلسل من قبل الخروج او متشابكة فيلزم التسلسل المستحيل ايضاً ، اما عند الخروج او قبله وهذه الداهية تعم حدوث جملة العالم وحدوث ایٔ جزء كان من اجزائه فيلزم قدم العالم بضراته وذراته جميعاً حتى الحوادث اليوميّة والكائنات الآنية الوجود .

ولا يجدى مايتخيّل من التسلسل التّعاقبى فى المعدات والمهيّئآت لحدوث شيء من الأشياء اصلاً كما هو المستبين .

وثانيتها : ان القول بازليّة البارى سبحانه وحدوث مجعولاته بالأسر تعطيل الجواد الحق عن جوده عند عدم المجعولات رأساً وذلك خلف محال . اذ انما جوده المطلق وجواديّته المحضة بالذات بحسب مرتبة الذات لامن جهة امر وراء نفس الذات اصلاً . والواجب بذاته لايكون الا واجباً بالذات من جميع جهاته . وليس يصحّ ان يتصف اخيراً بما ليس له اولاً فى مرتبة ذاته . واولا يتدبر ماذا يفر الشمس (يضر الشمس ــ خ ل .) دوام شعاعها وبقاء ذرات فى نورها . فماظنك بشمس عالم العقل وهو نور الأنوار غير متناهى النوريّة والمجد والكمال اذا كان مفيضاً للنور و قائماً بالقسط ازلاً وابداً .ومن البيّن انّما يفيض منه الوجود دائما فانه افضل ممايتعطل مدةلاعن بداية ، فينبعث فيه فعل الايجاد والافاضة. وهذان الأعضالان من شبهات ابرقلس فى الدورة اليونانيّة (١) .

وثالثتها: انّ الزمان لو كان حادثا كان متناهى الكمية من جانب الأزل ولم يكن يمتنع بالنّظر اليه ان يكون يخلق اطول تمادياً واكثر تقدراً ممّا قد خلق عليه ومن كل

---

(١) مثل اینکه قول بانقطاع فيض از بدايت وجود مدتی مدید بین متکلّمان یا طرفداران مذاهب قبل از اسلام نیز رایج بوده است .

مرتبة مقدارية بعينهـا تفرض له من مراتب المقدرات الممكنة الانفراض لاالى نهاية فى جهة البداية اذطباع الكم ليس يأبى الزيادة والنقصان ولاشيئاً فى مراتبهما المفروضة وايضاً لم يكن يمتنع بالنظر الى قدرة البارى الحق سبحانه ان يخلق الحركات الحادثة السماويّة اكثر ادواراً فى جهة الأزل مما قدخلقت عليه ومن كل مرتبة مفروضة بعينها للاكثريّة لا الى نهاية وان يخلق حركات متخالفة السّرعة والبطؤ منبتّة الاتصال عند خلق العالم مسبوقة الوجود بحركات اخرى كذلك وهكذا الى لابداية . فيكون لامحالة يتوهم من عند الخالق الى اول الخليقة امتداد غير متناه تنطبق عليه تلك الأزمنة والأدوار والحركات المفروضة ولايكون عدماً محضاً اذيكون لامحالة لايساويه بعضه ويصح تحليله الى ابعاض تجرى بينهـا المفاوتة والمساوات . فاذن انهو الا ماسمّيناه الزمان القديم الممتد الغير المتناهى المقدار من جهة البداية وليس له بدّ من حركة قديمة تكون محلّه و جسم قديم يكون موضوع محلّه فقد لزم بتّة قدم الخلق على فرض الحدوث . وهذا سبيل التعضيل سلكـه رئيس مشّائيّة الاسلام فى الشّفـاء والنجـاة وتوغل فيـه فى التعليقات . . . » .

میر دامـاد درصدد جواب از این سه‌اشکال وبقـول او از این اعضالات برآمده‌است و در چندکتاب خود مفصّل با عباراتی پیچیده از سه‌اشکال جواب داده‌اند و این جواب‌ها هم باآنکه سروصورت علمی‌دارد محصلی ندارد وبریسمان بازی ملایی شبیه‌تراست تا حل مشکل .

در کتاب « **الخلسة الملكوتية** » فرموده‌است :

(۱۲)

«خلسة ملكوتيّة ـ ونحن اذايّدنا الله بفضله وخصّنا بهداه ففككنا العقد

وحلّلناالشّكوك واستهلنا العقبات نملى عليك بمنّه واكرامه فنقول :

اولاً ليكن عندك من‌المستبين انّه ليس من‌الواجب (۱) فى سنن‌العلّية والمعلوليّة ، ان‌يقترن‌العلّة‌التامة ومعلولها بحسب‌الوجودالزمانى بحيث‌يجمعهما البتة زمان اوان الاّ اذاكانت‌العلّة والمعلول كلا همازمنيين. واما اذا كانت‌العلّة غير زمانيّة وبالقيـاس الى‌الأزمنة والآفات قاطبة على نسبة متفقة وسنة متفقة واحدة فانّماالواجب بحسب طبـاع تاميّة‌العليّة احتسادالعلة والمعلول معاً فى وقوع‌التقرربالفعل حيث يجمعهماالوجودالصريح ووعاءالفعليّة‌المعبّر عنه‌بالواقع وبالجملة تخلّف‌المجعول عن جاعله‌التام مستحيل زمنياً كان‌الجاعل اودهرياً ، اوسرمدياً وماديا كان اومفارقاً . ولكنّ‌التخلّف المستحيل‌القائم على استحالته البرهان انّما هوالتخلّف‌المتكمّم وهوالتخلّف‌السيال والبعديّة‌المتقدرة .

وكذلك‌التخلّف‌الصّريح اذا كان من تلقاء تسويف‌الجاعل فى‌الافاضة مع امكان اللا تخلّف اى‌الفيضان عنه من قبل بالنظر الى طباع جوهرالمجعول‌اذيلزم ح امّا خرق فرض استتام‌الجاعل واما وقوع‌الترجيح بالفعـل من غير مرجّح

(۱) كتاب «الخلسة‌الملكوتية» حواشى قبسات ط گ ۱۳۱٤ هـ ق ص۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰

آنچه میر «قده» درطیّ تحقیقات خود درجواب از اشکالات سه‌گانه داده‌است باهمهٔ آب‌وتاب ارزش علمی‌ندارد شاید اشتغال بغیر علوم عقلی ومطالعه وتفکّر درعلوم آلی مثل: فقه و اصول ورجال و ... این‌قبیل از تبعات را در افکار محقّقان باقی بگذارد ولا ينبغى للحكيم الإلهى الإشتغال بغير هذاالعلم‌الشريف ایّ علم افضل من علم‌التوحيـد و اى فنّ اشرف منه .

عجب آنکه برخی از محققان عصرما که درعلم اعلی دارای مقامی منیع‌می‌باشند بکلّی از این‌علم شریف دست‌کشیدند و از تفکّر درمباحث الهی ومسائل توحید وربوبیات اعراض نمودند و متمحّض در علوم آلیّه شدند .

تقتضیه او امکان وقوعه .

واما التخلّف الصریح من حیث امتناع الفیضان من قبل بحسب طباع جوهر المجعول ونقص حقیقته ولیس بجبلّة البرهان ولا یصادمه تمامیّة الجاعل الموجب بل ان غریزة العقل الناصح توجبه .

والّذی یعنی لمکمّمیة التخلّف وسیالیّتة هو ان یتخلّل بین الجاعل التـام و مجعوله امتداد ما غیر قارّ موجوداً کان اوموهوماً اوطرف امتداد ماکذلك ولو بحسب التوهم ای یتقدم الجاعل علی المجعول فی الوجود تقدماً متقدراً بذلك الامتداد ومستمراً بحسبه او منطبقاً علی طرف الامتداد ومتخصصاً به .

والتخلف الصریح انـما یعنی به عدم المجعول مع وجود جاعله التام ، عدماً صریحاً ساذجاً ، خارجاً عن جنس المتمادی واللاّتمادی ثمّ وجوده بالفعل فایضاً عنه من بعد ذلك العدم الصریح الّذی قدابطله صنع الجاعل بالابداع والافاضة .

فاذا کان المجعول تامّ القوّة فی جوهر ذاته علی قبول الفیض مرسلاً مطلقاً امتنع تخلّفه عن جاعله التام علی الارسال والاطلاق . واذا کان فی طباع جوهره بحیث یأبی ذاته الا التخلف الصریح من جهة ماانّ طباعه یقصر عن قابلیّة التسرمد ویمتنع بالنظر الیه الا الوجود من بعد العدم الصریح ، کان یتخلف عن جاعله التام تخلفاً صریحاً غیر سیّال ولا متقدر ولا متکمّم بتة ولم یکن هناك خلف اصلاً .

الیس الامکان الذاتی مما یتوقف علیه المجعولیّة وحصول المجعول ولیس تنثلم بذلك بساطة الجاعل التام اذ الامکان من مراتب ذات المعلول المفروغ عنها عند النظر فی استناده الی العلّة لکونه من متممات جوهر المعلول المفتاق ومن مصحّحات المعلولیّة والفاقة الی العلّة .

و بالجملة انما افاضة الجاعل التام على طباق امكان جوهر المعلول وقوة طباعه على القبول . فاذا قيل : مثلاً المبدع الجاعل التام لم يبدع النفس غنيّةً عن علق المادّة فى افاعليها كالعقل اولِمَ، لم يخلق الفرس مدركاً للطبايع المرسلة ومرتباً للضوابط الكليّة وصايراً الى العالم القدس بالاستكمال كالبشر او لِمَ ، لم يبدع الخمسة منقسمة الى متساويين كالستّة، عدّ من هذر القول ومن سخيف السؤال.

واذا علّمناك الضابطة ، فالآن نعود الى حيث فارقناه ونكرّ فنختبر الشبه المعضلات ونروز شأنها فى التفصيل» .

قبل از ذکر جواب این فیلسوف اعظم از سه شبههٔ مذکور باید متذکر بود که میر داماد گمان کرده است که افاضل ازحکما و محصّلان از اهل تحقیق معتقدند که عقول مجرده ازآنجائی که درمقام شامخ و صقع اعلی ازعالم تجردآباد واقعند معیّت حق باآنها سبب می‌شود که ماهیات عقول بوجود سرمدی متصف شود لذا در حواشیِ شفا گفته است :

(۱۳)

«الذاهبين الى قدم العالم اذيزعمون : ان كلّما هو حادث فانه يجب ان لايكون امكانه الذاتى كافياً فى صلوحه لقبول الوجود . . . فاذن يلزم اَنْ يكون لكلّ حادث امكان استعدادي ، وراء امكانه الذاتى فمن هناك يستدلّون على قدم العالم .

فيقولون : كل مالايكون له امكان استعدادى ولايكون وجوده فى مادّة و لامادّة لايكون حادثاً بل يكون قديم الوجود سرمدى الفيضان عن الفاعل و نحن بفضل الله و رحمته قدبيّنا ان هذا القول ، قول جدلى . . . و ان الأمكان الذاتى هو الذى يأبى ازليّة الوجود ويثبط العالم بأسرها عن سرمديّة الصدور

عن الفاعل التامّ الجواد . . .»

یکی باید از این فیلسوف علامه سئوال کند آیا کدام متفلسف معتقداست که عقول مجرّده چون معیّت وجودی با حق دارند پس در مرتبهٔ وجودحق که صرف وجوداست واقعند؟ هرعلّتی‌که مفیض وجود معلول‌است محیط بشراشر وجود معلول‌است و هرگز معلول با حد خاص خود در رتبهٔ علّت واقع نمی‌باشد همهٔ محققان تصریح کرده‌اند که حق باعتبار آنکه مقوّم حقایق خارجیه‌است در دهر و زمان و مکان موجوداست ولیکن دهر و زمان در مقام وجود واجبی موجود نیست .

و همهٔ محققان تصریح فرموده‌اند: وجوب وجود اختصاص بحق دارد ولی این معنی منافات با این اصل اساسی ندارد که بین حق و مقام وجود حقیقی او که سرمد (جمیع‌مراتب واقع) باشد ومقام ومرتبهٔ دهرعدم وجودندارد مسبوقیت معلول بعدم همان نبودن معلول‌است بوجود خاص در مرتبهٔ صرف‌الوجود حق که اختصاص بحق دارد ظهور و تجلّی وجود سرمدی در مراتب امکان سبب اتصاف عقول بأصل وجود سرمدی و قبول حاق وجود ربوبی و صرف‌الوجود نمی‌شود .

بعداز قبول همهٔ این تحکّمات و مجازفات ازاین‌حکیم علامه سئوال‌میشود آیا عقول مجرده که صرف امکان ذاتی آنها کافی ازبرای قبول فیض از حق‌است درمقام دهر (مقام و مرتبهٔ مخصوص عقول) و اتصاف بوجود دهری آیا همین مرتبه از وجود برای آنها دائمی‌است بنحوی که عروض عدم و خلوّ این‌مرتبه از وجود محال باشد یا نه ؟ .

اگر بین وجود خاص دهر که متأخّر از مقام سرمد و مسبوق بعدم‌است (یعنی عدم سرمدی) همیشه ثابت‌است و عقول‌مانند نفوس‌مسبوق بعدم‌خارجی وصلوح و تهیّؤ ماده نمی‌باشند چنین وجودی ازلی‌است یعنی متصف بعدم‌زمانی نمی‌باشد؛ ابدی‌است یعنی انتهای وجودی ندارد نتیجهٔ این‌قول قدم عالم دهر است وعالم دهر چو ن‌محتاج بماده و استعداد نیست صرف امکان ذاتی کافی از برای قبول فیض از حق‌است اگر چنین وجودی در تحقق محتاج بامری غیر از

امکان ذاتی باشد لازم‌آید که حادث زمانی گردد روی همین جهات مسالهٔ قدم عالم یعنی قدم زمانی عقول مجرده وحقایق برزخیهٔ نزولیه و قدم فیض حق حتی باعتبار ظهور در عالم ماده هرگز از مسائل‌جدلی نمی‌باشد و غیر از خدوث ذاتی که همان لزوم استناد حقایق بحق اول باشد امری دیگر ضروری ادیان نیست. و حقایق کتاب و سنّت هرگز تابع استنباط و درك و سلیقهٔ اهل‌کلام نمی‌باشد

در جواب اشکال اول از اشکالات و اعضالات سه‌گانه گفته‌است: (۱)

(۱٤)

«... فنقول: امّا الأوّل من‌الشّبه فکأنّك استشعرت و َهننَها بضابطة الجاعليّة و المجعوليّة: فالبارىء الحق سبحانه هو الجاعل التّام بذاته لعالم الجوازبنظامه الجملي. وحيث انطباع الأمكان يقصرعن‌تصحيح قبول‌التّسرمُد كان المجعول تقرّرالعالم و وجوده من‌بعد ليسيّته‌الصّريحة السّاذج والتّخلف

(۱) معلول بحسب جوهر ذات وهویّت تقوّم بعلّت‌داردبل که‌نفس تعلق و ارتباط بعلت ونفس ظهور و تشأّن علت‌است نه‌آنکه ارتباط‌آن بعلّت متأخّر ازجوهر ذاتش باشد لذا در مرتبهٔ وجود قائم بذات ومستقل علت‌العلل ووجود صرف تحقّق ندارد وگرنه لازم‌آید «عدم کونه عین‌الإرتباط بالعلّة» پس ملاك معلولیت در نفس وجود خاص‌است و معلول بالذات که نفس تشأّن وعین کلمهٔ کن وجودی‌است همان وجود منبسط‌است که عین امر تکوینی حق‌است هرحقیقت غیرمستقلّی درمقام و حاقّ ذات یادرمرتبه وعرض‌وجود مستقل موجود نیست ولیکن انفصال وجودی چنین حقیقتی که متقوم بلکه نفس تعلق‌است از متعلّق خود که وجود مستقل واجبی باشد محال‌است وچون مجعول حقیقی نفس فیض وظهور حق‌است نه مفاض و مستفیض و وجود منبسط و فیض مقدس باعتبار سریان درحقایق عین وجودات خاصه‌اند لذااحاطهٔحق‌بهاشیاءاحاطهٔقیّومیه‌است واحاطهٔسریانیهٔاوهمان‌نفس‌فیض‌مطلق‌ونفس رحمانی‌است و این‌فیض خارج از صقع ربوبی نمی‌باشد و نفس ذاتش باآنکه عین‌تنزل‌حقست معذلك قدیم‌است بقدم حق لذا قدیم ذاتی حق‌است .

الصّریح من جنبة جوهر القابل و نقصان ذاته وقصور طباعه عن‌القبول لامن‌جهة استتمام الفاعل لفقدان اَمر«مّا» منتظر ولامن‌قِبَل تَسنویفه فی الأفاضة فان وجود العالم قبل ماوجد ممتنع بالنّظر الی نفس ذات العالم اذلایعقل وجود قبله اِلا ّالوجود الأزلی السّرمدی وطباع الجواز الذّاتی لیس یقبل السّرمدیّة الأزلیّة(۱).

فالجائز بالذّات هو مالایأبی بذاته‌الوجود المُرسَل ولاالعدم المرسل و ذلك لیس یصادم امتناع وجود مابخصوصه أوعدم مابخصوصه بالنّسبة الی ذاته و هذاالقول مطّرد الأنسیاق فی‌النّظام الجملیّ و فی أجزائه».

محقّق داماد همین جواب را باعبارات مختلف و لغات متفنن و احیاناً نامأنوس تکرار کرده‌است و نبودن نظام جملی عالم را درمرتبهٔ وجود حق دلیل بر حدوث آن دانسته و معذلك معتقداست که قطع فیض و انقطاع جود از حق محال‌است و جمع نموده‌است بین حدوث نظام جملی و عدم انقطاع فیض وچون فیلسوف تابع برهان و عقل‌است و نمی‌تواند مثل متکلّمان معتقد به‌انقطاع فیض شود از اقرار بقدم‌وجود حقایق دهری مفرّی‌ندارد برای‌آنکه عروض عدم‌بحسب خارج در نفس وعاء دهر بنحوی که جائزباشد انقطاع فیض وقطع وجود ازحقایق دهری در متن وجود مخصوص بخود آنها که بحسب نفس ذات تأخّر از وجودِ سرمدی‌دارندمحال‌است ولی‌وجوددهری‌برای‌آنهاهمیشه‌ثابت‌است وگرنه‌لازم‌آید وجودماده و حدوث و تجدد ذات وصفات در متن صریح ثابت وجود دهری(۱)

---

(۱) خلاصه و نقاوهٔ دلائل و براهین او دراین‌باب آنست‌که : قیومیّت بطور اطلاق اختصاص بحق اول دارد «فهو دائم‌البقاء السرمدی والعقول دائم‌البقاءالدهری» وَاین‌دوام و بقاء بحسب عالم دهر وصریح وجود مجردات که درآن عدم راه ندارد مگر عدم ذاتی لازم ماهیت امکانی که همان حدوث ذاتی باشد تابع بقاء حق اول‌است ونتیجهٔ عقول بحسب‌وجود خارجی قدیم و باعتبار نفس ذات وماهیّت حادثند.

در جواب از اشکال دوم گوید :

(۱۵)

« و امّاالمعضـل الثانی (المعضلة الثانیة ـ خ ل) فعلّك بمابان «فلعلّك بمابان ـ خ ل» لك لوکنت منضمّوم الوهم مقمّو الذّهن غیر مستعسر أمرها و لا مستثقل قدرها أیضاً .

ألیس انما یعقل التعطیل لوکان یوهم هناك امتداد قد سوف الجاعل فیه الجعل والأفاضة اوکان حدّات یتحدّدبهماالجعل واللّاجعل فینمازحدّاللّاجعل عن حدّالجعل .

اوکان جعل المجعول لاعلی السّرمدیّة بل من بعد عدمه الصّریح الواقع فی نفس حیّزالوجود بدلاً عنه من تلقاء ضنانة من الجاعل بالأفاضة و امساك عن الجعل اوّلاً ثمّ اطلاق الرّحمة و بسط الید بالجود اخیراً .

وما تلك الّا ظنون اقوام من الغاغة والجماهیر . . . سفراءالأحلام ، ضعفاء العقول ، اقویاء الأوهام ، یخرصون مالایعلمون و یقولون مالایفقهون . فامااذا لم یکدیتوهّم شیء من ذلك أصلاً و کان العدم الصّریح الّذی قدعبّرنا عنه باللّاخلاء ، و اللّاملاء الزّمانی بمعزل عن تصوّر السّیلان واللّاسیلان و الاستمرار واللّااستمرار فیه . و وجودالعالم واقعاً فی حیّزه بعینه بدلاً عنه من جهة انقضاءه بافاضة الجاعل وکان الجاعل غیر مکتس اخیراً بمالیس هومتجمّلاً به ، أوّلاً فی نفس مرتبة ذاته ولم یکن یسنح شیء ممّا هو من جهات ذات الجاعل ولاشیء من الأعتبار الّتی هی منتظرات جاعلیّته بل انّما کان لاتسرالمجعولات من قبل قصور حقایقها و ضعف ذواتها عن قوّة القبول ، و کان انّما المتجدّد

نفس ذات المجعول لاامر مافی الجاعل كأن يَعْـوزه فی الجاعليّة لم يكن لتوهّم التّعطيل متسع ولاعن القضاء على جملة الجايزات بالحدوثين، الذّاتى والدّهرى ممتنع .

افلا يتبصّر ماذا يضرّ الشمس لولم يكن ساهرة مدريّة تستضیء بنورها او جدران طينيّة تستشع بضوءها فما ظنّك بالملك الحق والغنی المطلق فاعل الشمس والقمر، جاعل الظلمات والنور اذاكان مستأثراً بالقدم متوحداً بالسّرمدية. فافقهن ان علوالبارى الصانع و مجده فی الابداع والصّنع هو : انّه بذاته بحيث يبدع ويصنع و يخلق ،لا بأنّ الأشياء خلقه كما شأنه فی العـلم، اذعلوه ومجده فی العلم هو انه بذاته يعقل قاطبة الأشياء بعين عقله ذاته وتفيض عنه جملة الأشياء منكشفة معقولة ، لا بأن الأشياء معقولة له . فاذن علوه ومجده بذاته لابلوازمه ومجعولاته ومصنوعاته (۱)» .

در حواشی و تعليقات «ابطال زمان الموهوم» افضل المتأخرين ونصير الملة الملّة والدين آخوند **ملااسماعيل خواجويی** «قدس الله سره بنوره القدسی» بيان کرده‌ايم که جميع اهل تحقيق از حکمای عظام تصريح نموده‌اند که حق‌تعالی با کافّهٔ موجودات معيّت قيومی دارد و هيچ مرتبه‌يی از وجود چه موجودات دهری و چه زمانی خالی از وجود حق نيست اين‌معنی مصرّح درکلمات اهل وحی و تنزيل ومکرر درصحيفهٔ ملکوتی گوش‌زد اهل معرفت شده‌است «وهو معکم اينما کنتم» و «مارايت شيئاً الا و رايت‌الله قبله وبعده ومعه وفيه» حق اول مبدء فيض وجود وغايت جميع موجوداتست پس بمقتضای معيت قيوميهٔ حق، مبدء وجود، در زمان و دهر وسرمد موجوداست ولی حقايق مجرده باکمال‌قرب

---

(۱) کتاب «خلسة الملکوتيّة» ميرداماد ط گ طهران ، حـاشيهٔ قبسات ۱۳۱٤ هـ ق صفحهٔ ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲٤ .

قرب بحق درمرتبهٔ او وجود ندارند مقام ذات، مقام محو و ازاله و ارتفاع اغیار است ازآنجائی‌که حق اول قدیم بالذاتست معلول‌او ناچار قدیم خواهدبود به‌قدم حق در عوالم مجرده ماده و لوازم ماده تحقق ندارد و صرف امکان ذاتی کافی از برای قبول فیض‌است وچون معلول در مرتبه و عرض وجود علت موجود نیست ناچار تأخّر ازمقام صـرافت وجوددارد همین تأخّر دروجود ملاك معلولیّت موجود معلول‌است اسم این تأخّررا بفرض آنکه حدوث نام نهادیم رفع قدم از معلول نمی‌نماید ولی چون معلول نمی‌شود قدیم ذاتی‌باشد و قدم ذاتی منافات با معلولیت و احتیاج بغیر دارد و تکافؤ درمرتبه‌ناقض اصل‌مسلم علیّت ومعلولیت است ناچار وجود معلول عین ربط بعلت حقیقی خود می‌باشد ولی مسبوقیّت معلول مجرد بالذات‌به‌عدم صریح‌باین‌معنی که جایزباشد عروض‌عدم براو بعداز وجود و اخذ فیض ویا آنکه مرتبهٔ وجود او (خواه بگو وعاء وجود مجرد دهراست یااسمی ورسمی دیگر ازقبیل ازل یا سـرمد) درزمانی خالی ازوجود خـاص و مخصوص عقل مجرّد (فرضاً عقل اول) باشد محال‌است وگرنه‌لازم‌آید حدوث صورت مجرد درماده ودرعقول چنین‌امری محال‌است این همان‌قدم زمانی‌است که جمیع اساطین برای عقول مجرّده قائلنـد . در موجودات عالم مـادّه نیز حـدوث فقط بحسب حلول صُـوَر جوهریّه و عـرَضیّه بنحو کون و فساد تحقّق دارد ولی مادّه هرگز مسبوق بعدم نمی‌باشد مگر آنکه قائل بحرکت در جواهر عالم ماده شویم دراین‌صورت ماده وصورت عالم مسبوق‌است بعدم زمانی ولی دراین‌فرض هم هرگز عالم مادّه خالی از فیض وجود نبـوده و ازلاً فیض مرور براین قطعه از عالم وجود می‌نموده‌است فرق این‌قول باقول نافین حرکت جوهری آنست‌که بنا برحرکت درجوهر هیچ موجود دراین‌عالم ازآن‌جهت کـه مادی‌است ثابت نمی‌باشد وحرکت و مقدار آن که زمان باشد بُـعد چهارمی‌است از برای اجسام این عالم .

لذا کلمات سید محقق داماد باهمهٔ تطویل رفع‌قدم نه‌ازعالم مادّه مینماید ونه اثبات حدوث، در عالم مجردات مسبوقیّت موجودات بعدم صریح بمعنای عدم وجود معلول بوجود خاص خود درمرتبه ومقام وجود علت اتفاقی کافّـهٔ

اهل تحصیل است و احدی معیت وجودی بین علت ومعلول ازدوطرف (هم معیت حق با اشیاء و هم معیّت اشیاء با حق) قائل نیست تمثیل علت ومعلول به حرکت ید وحرکت مفتاح وقول باینکه درحرکت مفتاح وحرکت ید تقدم و تأخّر بحسب رتبهٔ عقلیه است و درزمان این دوحرکت تقارن دارند واگر زمان حرکت مفتاح مؤخر از حرکت ید باشد لازم آید انفکاك علت تامه از معلول سبب نمی‌شود که ما به اهل تحقیق ایراد کنیم که شما معتقدید حق اول مبرا ازماهیّت و حد با حقایق مختلط بماهیّت(۱) در یك رتبه و در یك مرتبه ازوجود تحقق دارند و حقایق مجرده و عقول طولی با حق اول تکافؤ وجودی دارند وهمانطوری که حق اول سرمدی الوجوداست و حد وجودی ندارد معلول اول او نیز باید سرمدی‌ـ الوجود باشد درحالتی که اهل تحقیق از حکما تصریح نموده‌اند: که چون معلول متنزّل از علت است لازمهٔ تنزل محدودیت است؛ ناچار غیر از حق تعالی هیچ موجودی صرف الوجود نیست فرد حقیقی وجود اوست و موجودات مزدوج‌ـ الحقیقه و مرکّبند «هوالفرد وغیره زوج ترکیبی» اگرازهمین تنزل لازم معلولیت (مسبوقیت معلول بعدم صریح درمرتبهٔ علّت) به یك نوع حدوثی تعبیر کنیم این خود حدوثی است که منافات با قدیم بودن زمانی عقول ندارد و احدی هم این معنی را انکار نمی‌کند ولی این حدوث منافات باقدم ندارد ناچار حدوث ذاتی یاامری شبیه آن خواهدبود و نمیشود آن‌را از فتوحات غیبی شمرد. بهمین مناسبت جواب میر درحل شبهه واعضال سوم هم دردی‌را دوانمی‌کند دردفع اعضال اخیر فرماید:

(۱) این معنا اختصاص بحق و خلق اول ندارد عقل اول نیز نسبت بعقل دوم بسیط الحقیقه است و بحسب حاق وجود خارجی از عقل اول تأخّر وجودی دارد ولیکن این تأخّر با انفکاك علّت ازمعلول فرق دارد چون هرمعلول باعتبار آنکه ظلّ علت خوداست از علت جدا نیست انفکاك علت از معلول محال است ومعلول در رتبهٔ خاص خود نه‌درمرتبهٔ علت حافظ مسألهٔ کلی ظلیت و فیئیّت و اصل و اساس تبعیّت و فرعیت در علت ومعلول است علت اصل و تمام و معلول صورت و مظهر و فرع علت‌است بل‌که علت و معلول به‌دو وجود موجود نیستند اصل و تمام علت‌است و معلول رشح علت‌است و بینونت عزلی در بین این‌دو تحقق ندارد .

(۱٦)

«واما التعضیل الثالث وكأنّا فیه كنّا كشفنا الأمــر فیه فی الأفق المبین حیث اوضحنا الفرق بین الكمیّة الغیر القارّة العدیمة الوضع والمقادیر القارة وحقّقنا ان الكم الغیر القارة وهو الزمان المتّصل القائم بحركة الجرم الأقصی یمتنع بالنّظر الی ذاته ان یكون ازید مقداریّة واطول تمادیاً فی جهة الأزل ممّا قدخلق علیه انّما احتمال الزیادة والتزیّد والقوّة علی قبول ذلك سنّة المقدار القارّ كما ، لأمتداد الجرم الأقصی فلیس یعقل بالقیاس الی الزمان الا عدم واحد، هو انتفاء ذاته بالمرّة رأساً لاالعدم الآخر الذی هو انتهاء انبساط المقدار وانبتات تمادیه .

وامّا حامل محله وهو الفلك الأقصی فیعقل بالقیــاس الیه العدمان جمیعـاً فلذلك لم یكن یلزم الزمان بحسب الحدوث الدهری » .

میر بعدازتقریر این معنی كه عالم حركات و دار زمان ومتحركات مسبوق بعدم صریح ومخلوق بعد از عدم واقعی در دهــراست ومرتبهٔ وجودی وقسط عالم ماده از فیض باری متعال همین وجود مخصوص بخود وهستی متحقّق در امتداد ماده ومحصور درلوازم هیولی وقوه واستعداداست، فرموده :

«... ویستحیل ان یفرض شیء آخر قبله متوسط الوجود بینه وبین جاعله»

وتحقق حقایق موجود در عالم اجسام و دارحركات ومتحركات وخلق زمانیّات در دوره وایجادانیّات داثر وفانی قبل از ادوار وحركات مخلوق سماوی ممتنع است و این امتناع ناشی از قصور ذاتی وانحطاط وجودی عالم ماده است نه مستند به‌قدرت واسعــه ورحمت تامّهٔ الهیّه ، تحقیــقات خودرا به‌تقریر ذیل تلخیص فرموده‌است :

«... فاذن خلق العالم بعد عدمه الصریح لیس من حیث انتقال الخالق من عجز الی قدرة ولا من حیث تغیّر مافی ذاته اوفی شیء من صفاته وجهات ذاته ولا من جهة انتقال العالم من امتناع الی امکان ومن لامقدوریّة الی مقدوریّة بل انّما من حیث قاصریّة طباع الجواز الذاتی عن تصحیح التسرمد وامتناع ازلیّة التقرر بالقیاس الی ذوات الجائزات دائماً واستحالة توهّم امتدادِ اولا امتداد وسیَلان او َلا سیَلان فی العدم البات الصّریح » .

در نحوهٔ اتصاف ماهیّت بوجود

یکی از مسائلی کــه مورد اختلاف بین اهل فن است مسالهٔ ثبوت ونحوهٔ تحقق وجوداست نسبت بماهیت که آیا وجود درخارج به‌چه نحو ازبرای ماهیات ثابت است . بعد از آنکه در جای خود ثابت شده‌است که وجود عین ماهیت است و از عوارض خارجیه ماهیات نمیباشد و امری زائد برماهیات نیست بل‌که از عوارض تحلیلی بشمار میرود .

قاعدهٔ مسلم دیگری نیز در کتب حکما مقرر شده‌است کــه قاعدهٔ فرعیهٔ نام دارد «ثبوت شیءٍ لشیءٍ فرعِ ثبوت مثبت له» بنابرمفاد قاعدهٔ فرعیه وجود نیز باید امری زائد برماهیت باشد وماهیت قطع نظر از وجود تحقق خارجی داشته باشد (۱) .

بهمین لحاظ جمعی در این قاعده تخصیص قائل شده‌اند ، **دوانی** «ثبوتِ

---

(۱) ما در تعلیقات خود برمشاعر آخوند ملاصدرا این‌مسأله‌را بطور تفصیل تحقیق نموده‌ایم . رجوع شود به‌شرح مشاعر ملاصدرا چاپ مشهد ١٣٨٤ هـ ق ص٣٨ .

بنا براعتباریت وجود کلام تام همان گفتهٔ سیدالمدقّقین‌است آنچه‌را که او در عدمِ تحقّق وجود خارجاً و ذهناً گفته‌است ما درماهیت می‌گوئیم کلام او مستلزم محذوراتی است که باقواعد علمی سازش ندارد .

شیء لشیء» را ملازم باثبوت مثبت‌له دانسته ، و **سید صدر دشتکی** مطلقا منکر تحقق وجود ذهناً وخارجاً شده‌است .

ملاصدرا «قده» قاعدهٔ مزبوررا تخصّصاً خارج از این‌اصل میداند برخی گمان نموده‌اند که این تحقیق مفاد قضیهٔ الإنسان موجود (انسان هست) حاکی‌از اصل ثبوت شی‌ٔاست نه ثبوت چیزی ازبرای چیزی برخلاف «الإنسان‌کاتب» یعنی انسان کاتب‌است که مفاد آن ثبوت کتابت‌است از بـرای انسان و ثبوت کتابت ازبرای انسان فرع بر اصل وجود انسان‌است چه‌عوارضی خارجی‌منبعث از جوهر شی‌ٔاست و فیض وجود تا ازجوهر عبور نکند بعرَض نمی‌رسد و ظهور عرض دلیل بر تمامیت اصل وجود جوهراست و این‌که محققان ثبوت چیزی را از برای امری فرع ثبوت موضوع دانسته‌است نظر به «هلیّت» مرکب ومفاد «لیسیت» تامه یا «کان» تامّه داشته‌اند محققان از اساطین باین موضوع وقوف کامل داشته‌اند کماهو الواضح‌من کلام‌الشیخ‌الرئیس وتلامیده وکلام‌المحقق‌الطوسی والسید الداماد .

واما مقلّدین ازناظران بکلمات اهل تحقیق نظیر فاضل شارح اشارات **امام فخر** و **دشتکی** و **دوّانی** و امثال آنها بتوجیهات بارده پرداخته‌اند و عجب آنکه **خطیب‌رازی** درقاعدهٔ‌عقلی نظیر قواعد نقلی قائل به‌تخصیص شده‌است غافل از آنکه دلیل عقلی تخصیص برنمیدارد .

میر داماد «رضـ» در تحقیق این مسئله گفته‌است(۱) :

(۱)

« ومضة ـ اما انت من‌المتبصّرین بما قد تلوناه علیك فی سایر کتبنا انّ وجودالشیء فی‌ایّ ظرف ووعاءٍ کان ؛ هو وقوع نفس ذلك‌الشیء فی ذلك الظرف‌لالحوق امر«ما» به‌وانضمامه الیه والالرجع الهل‌البسیط الی‌الهل‌المرکب وکان ثبوت‌الشیء فی نفسه هو ثبوت شیءٍ لشیءٍ .

---

(۱) رجوع‌شود به‌قبسات سید داماد چاپ تهران ص۲٦ نسخهٔ خطی ص۳٤ .

ومن يحسب وجودالماهيّة وصفاتها من الآوصاف العينيّة (۱) اوامراً «ما» من الأمور الذهنيّة وراء مفهوم الموجوديّةالمصدريّة ، فليس من اهل استحقاق المخاطبة ولا هو من رجال اصحاب الحقيقة كما قاله شركاءناالسّالفون فی الصناعة ولو كان الأمر على ماحسبه، لكان الوجود نفسه ماهيّة «ما» من الماهيات، ويكون لامحالة وجوده زائداً على ماهيّته كما فی ساير الماهيّات الممكنة ، ويكون وجوده ايضاً هو ثبوته المصدری كما هوالأمر فی وجود ساير الأشياء .

فاذن الوجود فی الأعيان نفس صيرورة الشیء فی الأعيان لامابالاتّصاف به يصير الشیء فی الأعيان، وكذلك الوجود فی الذهن هو نفس وقوعه فی الذهن ، و وجود كل عرض هو وجوده فی موضوعه ، ووجودالوجود هو وجود موضوعه . والشیءالمعلول ، نفس ذاته وماهيّته مجعولة للجاعل جعلاً بسيطاً ، والوجود حكاية جوهر ذاته المجعولة بالفعل ، فمرتبة نفس الذات المجعولة بالفعل تقال لها : مرتبةالتقرر والفعليّة ، وللمطلب الذی بازائها الهل البسيط الحقيقی اعنی : هل الشیء ومرتبةالموجوديّةالمصدريّةالمنتزعة منها تقال لها: مرتبةالوجود . وللمطلب الذی بازائها الهل البسيطالمشهوریّ اعنی : هل الشیء موجود على

(۱) کمااینکه بهبرخی ازاتباع مشّائین منسوباست که وجود از عوارض خارجیه و اوصاف عینیّه نسبت بماهیّاتست .

این مسألهرا ما درتعلیقات بر مشاعر بهتبع ملاصدرا مفصّلاً بیان نمودهایم ومناقشات و اشکالات شیخ اشراق را برمبنای قائلان بزیادتی وجود نسبت بماهیات نقل کردیم و در آنجا بیان نمودیم که کلمات اتباع مشّاء دراین‌اب قابل حمل بر زیادتی وجود بر ماهیّت بحسب علم و ذهن نیز میباشد. شرح‌مشاعر **لنگرودی** بامقدمه وتعلیقات نگارنده چاپ‌مشهد ۱۳۴۳ هـ. ش از صفحهٔ ۱۴۲ درمطاوی این صفحات، تحقیقات وسیعی در این مسأله انجام وجمیع اقوال اهل‌تحقیق در این‌مسأله تقریر شدهاست بمالامزید علیه .

الاطلاق ؟ وصیّور (۱) هذین المطلبین بالأخرة واحد بحسب المحکیّ عنه .

فاما اثبات مفهوم «ما» للذات ایّ مفهوم کان من جوهریّات الماهیّة او من عرضیّاتها فمن حیّز الهل المرکب اعنی : هل الشیء شیء والمحکیّ عنه ثبوت شیء لشیء وفی السّالب سلب شیء عن شیء ، فاذن الوجود ، هو شرح نفس الذات المتقررة ، والعدم هو سلب الوجود وشرح بطلان الذات الموهومة ولیسیّتها ، و مفهومه : لیس هناك شیء لاانّ هناك امراً مفهومه اللیس (۲) » .

میر داماد همانطوری‌که ازکلماتش لایح وظاهرمیشود بل‌که مکرراً تصریح نموده‌است وجودرا امری زائد برماهیت دراعیان‌نمیداند بلکه وجود هرشیء نفس تحقق خارجی ویا ذهنی آن‌شیء می‌باشد. ما دراین‌جهت بااو موافقیم ولی اینکه میگوید: وجود حقیقتی ماوراء مفهوم مصدری ندارد و امری اعتباری و انتزاعی صرف‌است، مورد اشکال ماست .

آنطور نیست که مفهوم وجود حاکی از نفس مفهوم ماهیات و جوهریات ذات ماهیت باشد ، بلکه وجود حکایت از تحقق و ثبوت خارجی ماهیت مینماید وآنچه که حاکی از نفس ذات وجوهر ماهیت‌است، همان نفس ذات ماهیت‌است که «التعریف للماهیّة وبالماهیّة» وان قال قائل: ان‌الوجود یحکی عن تقرر الماهیّة بحسب‌الخارج. باین معنی که وجود حاکی‌از تحقق و ثبوت ماهیت‌است واین تحقق ازبرای نفس ذات وجود بالذات وازبرای ماهیت بالعرض‌است؛ قول

---

(۱) صیّور الأمر آخره وما یؤل الیه وهو فیعول وقولهم: «ماله صیّور» ای : رأی وعقل . «صحاح اللغة» .

(۲) عبارات «سید» درمقام تقریر معضلات دارای متانت و استواری و انسجام و فصاحت خاصّی‌است وباقدرت وسیع و احاطهٔ کامل مسائل علمی‌را تقریر می‌فرماید ولی بلای جان کلمات او همان لوازم اعتقاد باصالت ماهیّت و اعتباری‌بودن وجوداست که بواسطهٔ تبعات فاسد این‌مسلك اکثر تحقیقات او قابل مناقشه و متحمّل رد و ایراداست .

حقی‌است کمااینکه حکایت ماهیّت از وجود نیز باین‌نحواست که وقتی‌می‌گوئیم: انسان تحقق دارد مفهوم انسان و ماهیت حاکی ازآنست که مفهوم انسان مثلاً درخارج بل‌که درجمیع اطوار تحقق دلالت دارد بر ثبوت و تحقق نفس ماهیت انسان چه‌آنکه حکایت ماهیت ازنفس ذات ماهیت فقط در مقام حمل اولی‌است ولی در حمل شایع ماهیت مرآت تحقق وخارجیت وجودی‌است که تحقق اولاً خاص وجود می‌باشد و ماهیت بالعرض تحقق دارد و حکایت از مصداقی غیراز وجود ندارد.

مفهوم وجود درمقام صدق بر ماهیت حکایت از تحقق خارجی ماهیت و خروج ماهیت ازمقام استواء نسبت بوجود وعدم مینماید.

ماهیت بعداز مجعولیت مستحق حمل موجود می‌شود و این‌خود بدیهی‌است که نفس سنخ ماهیت منشأ انتزاع وجود نمیشود، بلکه باید امری زائد بر اصل تقرر ذاتیات شیٔ عاید ماهیت گردد تا موجود شود.

بدیهی‌است نفس ذات ماهیت بالذات نه‌موجوداست و نه‌معدوم پس سنخ ماهیت نقیض عدم‌نیست آنچه که بالذات نقیض عدم‌است وجوداست چه آنکه ماهیت منتسبه بجاعل اگر حیثیتی از سنخ ماهیت کسب نماید، حال‌خود ماهیت را دارد بنا براین صادر ازجاعل نفس وجوداست.

تحقق وثبوت خارجی شأن حقیقتی‌است که با عدم بحسب نفس ذات‌نقیض باشد و بالذات منشأ انتزاع وجود گردد (۱).

بنابراین موجود حقیقی‌نفس‌وجوداست وماهیت‌بالعرض موجوداست واصالت وجود ملازم با زیادتی وجود برماهیت نمیباشد، بلکه وجود موجود حقیقی‌است وماهیت تقرر حقیقی ندارد تاآنکه این‌سئوال پیش‌آید که آیا وجود درخارج عین ماهیت‌است یانیست؟مراداهل‌حکمت‌ازعینیت‌آنست که‌ماهیات مصداق وحقیقت

(۱) ماهیّت درمقام تشخص و تعدد و درمقام صدق بر کثیرین حتی در مقام صدق برذات خود که ملازم با یك‌نوع وحدتی‌است محتاج بوجوداست تاچه‌رسد بمقام تشکیك (اقسام‌آن) وتجلی و تعیُّن و علیت و معلولیت و شدت و ضعف که مربوط به‌اصل جوهر ذات اشیاء است.

وواقعیتی غیراز وجودات خاصه ندارند و اشکالاتی ازلحاظ صحت قاعدهٔ فرعیه لازم نمی‌آید.

واینکه ملاصدرا درمفاد «هل‌بسیط» قاعدهٔ فرعیه‌را جاری نمی‌داند این مطلب را از استاد خود استفاده نموده‌است اگرچه این‌مطلب بااعتباریت ماهیت تمامتر و استوارتراست والله اعلم.

سید داماد مانند سایر قائلان باصالت ماهیت و اعتباریت وجود درقواعد عقلی بحسب واقع تخصیص قائل‌شده‌است اگرچه خود باین‌مطلب اقرار ندارد ویا توجه بلزوم این‌اشکال ننموده‌است.

ازجمله آنکه در حق‌تعالی ماهیت قائل نمیباشد واوراوجودصرف میداند ودرممکنات ماهیت‌را اصل میداند درحالتی که ادلهٔ طرفین دعوی قول‌بتفصیل‌را نفی می‌نماید در قبسات گوید (١):

(٢)

«و بمثل ما استبان لك من السّبيلين يستبين انّه انّما تتصحّح المرتبة العقليّة للذّات العينيّة اذا لم تكن الذات العينيّة وجودها الأصيل فى متن الأعيان هو بعينه جوهر نفسها و مرتبة ذاتها من حيث هى هى. فامّا اذا كانت مرتبة نفس الذات بما «هى هى» هى بعينها الوجود فى حاق الأعيان، كانت المرتبة العقليّة بحسب نفس ماهيّة الذات الحقّة من حيث نفسها المرسلة هى بعينها الوجود فى متن الخارج والتقرر فى حاق الأعيان. فالمرتبة العقليّة والهويّة العينيّة هناك واحد على خلاف شاكلتهما حيث يكون الوجود زائداً على الماهيّة. فهذان اصلان من امّهات الاصول التى هى اركان علم مافوق الطبيعة».

(١) قبسات ط ک ص ٣٦، نسخهٔ خطی نگارنده ص٣١، ٣٢.

منظور میرداماد «قده» ازاین‌عبارات پرپیچ‌وتاب آنست‌که عقل هر ممکنی را منحل بدوجزء ترکیبی مینماید (۱) که یکی از دوجزء معروض ودیگری عارض است ولی عرض تحلیلی نه عرضی که منبعث از ذات معروض شود بل‌که مراد از عروض، لحوق یکی از دوجزءاست بردیگری باعتبار ذهن .

ماهیت معروض و وجود عارض‌است وجود درمرتبهٔ ذات ماهیت ممکن اخذ نمی‌شود بنابراین جهت موجودیت ممکن بحسب عقل متاخر ازجهت ماهیت وذات‌آن می‌باشد(۲) .

ولی مرتبهٔ موجودیت حق همان مرتبهٔ ذات وتقرر آن‌حقیقت‌است و اختلاف جهت وترکیب ازجهت وجدان و فقدان درحق وجود ندارد .

حقیقت‌حق وجود صرف‌غیرمحدود وغیرمقیّدبحدودعدمیه‌است لذاوجود وعلم وقدرت واراده وآنچه که‌کمال ازبرای او محسوب شودعین‌ذاتش میباشد.

اشکال بر میرداماد آنست‌که اگر تحقق خارجی وجود مستلزم محال‌باشد، باید حقتعالی نیز دارای ماهیتی باشد مخالف باسنخ وحقیقت‌وجود قول بسنخین واصلین با توحید وجودی سازش‌ندارد و ادلهٔ قائلان باصالت و مانعان اصالت ، قول به‌تفصیل‌را نفی می‌نماید .

---

(۱) نزد اهل تحقیق واضحست که‌ترکیب اقسامی دارد ترکیب شیء ازاجزاءخارجیه مثل ترکیب جسم از ماده وصورت. ترکیب از اجزاء مقداری وکمّی نظیر ترکیب شیء از اجزاء جسمی مقداری ترکیب از اجزاء عقلی مثل ترکیب شیء ازجنس و فصل .ترکیب باعتبار تحلیل عقلی ولی باعتبار تعمّل و تحلیل مضاعف مثل ترکیب ممکن از وجود و ماهیت . ترکیب ازجهت وجدان وفقدان (مزجی) مثل‌ترکیب وجودمنبسط اطلاقی‌باعتبار تنزل و انحطاط از مقام وجوب وجود .

(۲) لذا اگرماهیت اصل باشد و وجود از حاق ذات آن اخذ گردد لازم می‌آید انقلاب آن بوجوب چه‌آنکه ذاتی ماهیت استواء نسبت بوجود و عدم‌است واگر حیثیّت ماهیت مجعوله عین موجودیّت باشد لازم‌آید اصالت وجود چه‌آنکه حقیقتی که عین موجودیت است همان وجوداست و حقیقتی که عین وجود باشد بنحوی که حیثیّتی غیر از وجود نداشته‌باشد همان وجود واجبی‌است فرق بین ممکن و واجب به‌تعین و عدم‌تعین‌است .

علاوه برآنکه سنخیت بین علت ومعلول ازاصول مسلّمه‌است معلول واثر وجود باید وجود باشد علیت حق اول امری زائد برذات او نمیباشد و معلول از لوازم خارجی غیرمنفك علت‌است و صریح ذات‌حق وجود محض وبصریح ذات منشأ فیضان معلول‌است واز علت افاضه می‌شود آنچه‌را که واجداست نه آنچه را که فاقداست بنابراین اصول اصالت وجود و اعتباریت ماهیات‌ازمسلّمیاتِ فلسفه‌است .

در علم حق‌تعالی

میر داماد مباحث علمی‌را ماهرانه ومحققانه تحریر میکند وازکسانی‌است که درابواب مشکل فلسفه صاحب‌نظراست واز تقلید بدور .

ملاصدرا درکثیری ازمباحث فلسفی از میر متأثرشده‌است وکثیری از اصول وقواعدرا برطبق سلیقه و ذوق این‌فیلسوف کبیر تحریر نموده‌است . ما ازبرای نمونه چندمورد را ذکر می‌کنیم:

حکمای مشّاء (شیخ و اتباع و اترابش) ملاك علم تفصیلی حق‌را به‌اشیاء ؛ صور مرتسمه می‌دانند بتقریری که درشفا(۱) (الهیات، مبحث علم باری) و «تحصیل» **بهمنیار** و «بیان‌الحق فی‌ضمان‌الصدق» **لوکری**(۲) واشارات مذکور است . حکمای اشراق ازجمله **شیخ اشراق** و علامهٔ **شیرازی** و خواجهٔ **طوسی** و

---

(۱) الهیات شفا طبع قاهره ۱۳۸۰ هـ.ق ص۲۲۸ .

(۲) ازاین‌کتاب لوکری «ابوالعباس» فقط یك‌نسخه درکتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران موجوداست و احدی بفکر طبع و انتشار این‌کتاب بی‌نظیر که مشتمل بر یك‌دوره فلسفه از ریاضی و موسیقی و منطق و فلسفهٔ طبیعی و الهی.... است نمی‌افتد که البته نقد و تصحیح این‌کتاب کار مشکلی‌است و مایهٔ علمیِ فراوان لازم‌دارد. لوکری ازاعاظم حکمای اسلامی و ایرانی در دوران بعداز شیخ رئیس‌است و کتاب او حاوی خلاصهٔ تحقیقات شیخ و تلامیذ دانشمند او و افکار خود ابوالعباس‌است. حدود چهل‌سال کهدانشکدهٔ علوم معقول ومنقول تأسیس شده‌است و در دانشکده‌های ادبیات هم رشتهٔ فلسفهٔ اسلامی تدریس می‌شود هنوز وقت آن نرسیده‌است کتابهائی این چنین باارزش با ترقی صنعت‌چاپ و وجود همه‌گونه وسائل، چاپ ومنتشر شود .

غیراینها از اعاظم در ابطال قول مشّاء درعلم حق بنحو ارتسام متفقاً مطالبی گفته‌اند باین‌مضمون :

«ولا شك فی ان‌القول بتقرر لوازم‌الأول فی ذاته؛ قول بکون‌الشیٔ‌الواحد قابلاً وفاعلا معاً؛ قول بکون‌الأول موصوفاً بصفات غیر اضافیة ولا سلبیة علی ما ذکره‌الفاضل‌الشارح؛ وقول بکون محلا لمعلولاته المتکثرة «تعالی عن ذلك علواً کبیراً» وقول‌بان معلوله‌الأول غیر مباین لذاته ؛ و بانه تعالی لایوجد شیئاً مما یباینه بذاته ، بل بتوسط‌الأمور الحالة فیه‌الی‌غیرذلك ممایخالف‌الظاهر من‌مذاهب الحکماء والقدماء القائلین بنفی‌العلم عنه وافلاطن‌القائل بقیام‌الصور المعقولة بذاتها والمشّاؤن القائلون باتحادالعاقل والمعقول، انما ارتکبوا تلك‌المحالات حذراً من التزام هذه‌المعانی (۱) » .

ملاصدرا اشکالات مذکوررا بوجه من‌الوجوه وارد نمیداند واشکالات وارده را دفع نموده وخود بطریق دیگر درصدد تزییف قول حکمای مشّائیه و اظهار مفاسد آن برآمده‌است وبه‌توجیه وتصحیح‌قول‌شیخ پرداخته‌است(۲) توجیهات اودراین‌مقام‌ورفع‌اشکالات شیخ‌اشراق وخواجه‌ازمسلك مشاء ماخوذ ازمیرداماد است ، ومیرداماد متوجه دقایق ونکات قابل‌توجهی شده‌است درکتاب قبسات درمقام دفاع ازشیخ گفته‌است :

(۱)

«ولعلّك تقول: اذا کان (۳) للبسیط‌الحق‌الأحد لازم ذاتیٌ ینبعث عن‌نفس ذاته ویزید علی صرف حقیقته لزم ان یکون هو بنفس ذاته‌الأحدیّة قابلاً وفاعلاً لذلك‌اللازم وهو محال ، اذ نسبة‌القابل الی مقبوله بالامکان ونسبة‌الفاعل الی

(۱) شرح اشارات خواجه طبع طهران جلد دوم ص۲۲۶ .

(۲) عجب آنکه شیخ اعظم «شکرالله سعیه» خود باین مناقشات توجه داشته‌است و در تعلیقات بابیاناتی رسا این مناقشات را دفع نموده‌است .

(۳) قبسات ، طبع طهران، صفحهٔ ۲۴۲ ، اسفار اربعه ، طبع طهران، ۱۲۸۲ ه‍ ق ، الهیّات ، ص۶۲ .

مفعوله بالوجوب فيكف يتصحّحان بحسب حيثيّة واحدة ؟ .

فيقال لك : هذا امر قد جاض فيه عن سواءالسبيل شيخ اصحاب‌الذوق فى «المطارحات» وفى «التلويحات» وفى «حكمةالاشراق» وعليه عوّل فى‌احالة كون علم‌الله سبحانه بما سواه انطباعياً حصولياً بارتسام صورةالمعلوم فى‌ذاته الحقّة كما فى الواح‌الأذهان‌العالية والسافلة . ثمّ اقتاس به فى‌ذلك خاتم‌البرعة فى شرح‌الاشارات ومشى على ذلك فى تشككات كثيرة علامةالمشكّكين فى «المباحث‌المشرقيّة»، فنحن فى‌الايماضات اوضحناسبيل‌الحق وحققنا ان‌القابليّة والفاعليّة تقعان باشتراك اللفظ على معانٍ ثلاثة مختلفة .

احدها: كون‌الشئ قابلاً لمفهوم بمعنى‌كونه متّصفاً بذلك المفهوم وفاعلاً له بمعنى كون ذلك‌الاتّصاف من تلقاء اقتضاءه ايّاه ، والقابل بهذاالمعنى ليس يأبى انيكون هوالفاعل بعينه من غيراختلاف جهة وتغاير حيثيّة، اذاكان‌الاتصاف بالمفهوم من اقتضاء جوهرالذات لا من تلقاء علّة مقتضية خارجة عن قوام نفس الذات اصلاً ، فتكون الذات اذن ممتنعة الانسلاخ عن‌الوصف فى‌متن‌الواقع وحاقّ نفس‌الأمر بل انّما يصح انسلاخها عنه فى مرتبة نفس‌الماهيّة من حيث «هى هى» كما الأمر فى لوازم‌الداهيّة بالقياس الى ملزومها ، فنسبة هذاالقابل الى مقبوله بالوجوب لا بالامكان بالضرورة وعلى هذاالسّبيل عاقليّةالمجرد عن المادة ومعقوليّته لذاته‌البسيطة، فانّ‌ذلك لايستوجب تكثّراً وتغايراً لافى‌الذات ولا فى‌الاعتبار اصلاً .

و ثانيها : كون الشىء قابلاً بمعنى كونه مستفيداً متأثّراً من الجنبة‌العالية و فاعلاً بمعنى كونه مفيداً مؤثّراً فى‌الجنبة السّافلة كما فى‌الجواهر المجرّدة

من العقول الفعّالة والنّفوس المدبّرة . والقابل بهذا المعنى أيضاً من الجناب الأعلى ، ليس يأبى أن يكون هو الفاعل بعينه فى العالم الأسفل ، و لكن لامن جهة واحدة بحسب حيثيّة غير مختلفة بل من جهتين مختلفين فى قوام الذات بحسَب تكثّر حيثيتين متغايرتين بالاعتبار ، و هذا القبول ايضاً لا يكون الاّ بالنسبة الوجوبيّة كما الفعل من غير فرق من هذا السبيل .

و ثالثها : كون الشيء قابلاً من القبول بمعنى القوّة الاستعداديّة المضمّن فيها الانسلاخ عن المقبول المستعدّ له أوّلاً ، ثمّ التّلبس به بالفعل أخيراً و فاعلاً من الفعل بمعنى : اخـراج ما بالقوّة من جوّكتم القـوّة الى متن فضاء الفعل . فالقابل بهذا المعنى يمتنع أن يكون هو الفاعل بعينه ، بل يجب أن يكون أمراً آخراً مبايناً له بالذّات فى حاقّ الواقع البتة ويمتنع أن يكون الشيء مخرجاً لنفس ذاته من القوّة الى الفعل بوجه من الوجوه أصلاً ، اذ القابليّة بهذا المعنى يجب ان لاتكون الاّ بالنسبة الجوازيّة والفاعليّة الا بالنسبة الوجوبيّة . فهذا الضابط هو ميزان الحقّ و معيار الحكمة فى هذه المسألة . و أمّا امتناع كون علم العليم الحقّ حصوليّاً انطباعيّاً بارتسام الصـورة الذهنيّة الظليّة فى ذاته الأحديّة الحقّة من كلّ جهة ، فسبيل برهانه : ما نحن سلكناه فى التقويمات و التصحيحات من مسالك عميقة ، تحقيقيّة ، لاما استنتجـه هاؤلاء الخـامدون عن السّبيل .... » .

میر داماد معتقداست که دربسیط حقیقی قیام «فیـه» و «عنه» یک‌معنی دارد وحقیقت حق مانند مادیات دارای قوه و استعداد نیست تا درآن مقام‌شامخ جهت فعل و قبول مختلف باشند تا آنکه لازم‌آید که شیٔ واحد ازجهت واحده فاعل وقابل باشد وهمچنین سایر اشکالات معترضان‌بمقام‌مشّاء درعلم‌حق بهمین

نحو مردود شناخته می‌شود .

عجب آنکه شیخ، خود متوجه این‌مناقشات بوده‌است و ازآنها جواب داده است لذا میرداماد ازبرای تأیید خود وهمچنین آخوند ملاصدرا، به‌تبع استاد، بکلمات شیخ استدلال نموده‌اند. میر در قبسات(۱) گوید :

(۲)

«قدأعلن شریکانا فی‌التعلیم و الرئاسة(۲) من قبل بمثل ماتلوناه علیك ، کلّ فی تعلیقاته بعبارة واحدة حیث قالا بهذه الالفاظ :

تعلیق ـ القابل یعتبر فیه وجهان : أحدهما أن‌یکون یقبل شیئاً من خارج فیکون ثمّ انفعال و هیولی تقبل ذلك الشیء الخارج، وقابل لما هو فی‌ذاته من ذاته لامن‌خارج ، فلایکون ثمّة(۳) انفعال . فان کان هذا الوجه الثّانی صحیحاً فجائز أن‌یقال علی الباری تعالی . ثمّ قالا بهذه العبارة :

و فرق بین أن یوصف جسم بأنّه ابیض لأن البیاض یوجد فیه من خارج و بین أن یوصف بأنّه ابیض لأنّ البیاض من لوازمه ، و انّما وجد فیه لأنّه هو کان یجوز ذلك فی الجسم ، و اذا اخذت حقیقة الأوّل تعالی علی هذه‌الوجه و لوازمه علی هذه الجهة استمرّ هذا المعنی فیه ، و هو انّه لاکثرة فیه و لیس هناك قابل و فاعل، بل من حیث هو قابل هو فاعل. و هذا الحکم مطّرد فی جمیع البسائط فانّ حقائقها هی أنّها تلزم عنها اللّوازم و فی ذاتها تلك‌اللّوازم

(۱) قبسات چاپ طهران ص ۲۴۱ ، ۲،۴۲ .

(۲) مراد از دوشریك یکی شیخ فلاسفهٔ اسلام و دیگری مؤسس مسلك مشاء معلم ثانی است یعنی ابونصر فارابی .

(۳) ثم افعال . . . خ ل .

علی أنّها من حیث هی قابلة فاعلة ، فانّ البسیط «عنه» و «فیه» شیء واحد اذلاکثرة فیه ولایصحّ فیه غیر ذلك . و المرکّب یکون ما «عنه» غیرما «فیه» اذهناك کثرة ثمّ وحدة ، و حقیقة أنّه یلزم ذلك ، فیکون «عنه» و «فیه» شیئاً واحداً وکلّ اللّوازم هذا حکمها. فالوحدة فیالأوّل تعالی هی «عنه» و«فیه» لأنّها من لوازمه والوحدة فی غیره واردة علیه من خارج فهی «فیه» لا «عنه» و هناك قابل ، و فیالأوّل تعالی القابل و الفاعل شیء واحد . . . انتهی قولهما بالفاظهما . . .» (۱)

در عالم برزخ

سید داماد بهتبع فلاسفه وحکمای مشّاء، عالم برزخرا چه درصعود وچه در نزول وجود منکراست وی واتراب او تحقق وجود مجرد برزخی را کـه نه معنای صرف باشد و نه انغمار تام در ماده داشتهباشد شدیداً محال میدانند .

ما درکتب وحواشیخود استدلال میر وسایر اتباع مشاء را نقل نمودهایم ومناقشات واشکالات ملاصدرا را برآن مفصّل نقل ودر رسالهیی مستقل که در درعالم برزخ و مثال نوشتهایم ودر شرحخود برمقدمهٔ شرفالدین **قیصری** این مسألهرا مستدلاً بنحوی که هیچ ایرادی برآن وارد نباید اثبات نمودهایم .

---

(۱) سیّد داماد «قده» از موارد مختلف تعلیقـات وشفا وآثار معلم ثانی وبهمنیار استشهاد نمودهاست واشکالات محقق طوسی و شیخ اشراق را بمشّا.ومسلكآنهادرصورالهیّه الهیه وارد ندانستهاست وخود تأسیساً اشکالاتی بمسلك مشاء وصور علمیّه مرتسمهٔ درذات اول جل شأنه نمودهاست ومـلاك علم تفصیلی حق را بصور ذهنیه ووجودات ظلیه جائز ندانسته و اشکالاتی بآنها نمودهاست که برخی از مناقشات را ملاصدرا اختیار نمودهاست وخود نیز مناقشات بلکه ایرادات اساسی نمودهاست ، طریقهٔ میر در علم باری تقریباً همان طریقهٔ شیخ اشراق و خواجهٔ طوسی وعلامهٔ شیرازی وعلامهٔ رازیاست .

میر داماد در جذوات(۱) گوید :

«قومی از رواقیّهٔ فیثاغورثیّین و أفلاطونیّین و رَهطی از اشراقیّهٔ اسلامیّین ، عالمی متوسّط میانهٔ عالم غیب که معقول و عالم شهادت که عالم محسوس است اثبات کرده‌اند، وآن را «هورقلیا» وعالم «مثال» وعالم «شهادت مضاف» و عالم «أشباح» و عالم «برزخ» و «اقلیم ثامن» و «ارض حقیقت» و «خیال منفصل» خوانده و خیال انسانی را «خیال متّصل» نامیده‌اند (۲) .

و گفته‌اند : خیال منفصل بحر عظیم و نهر اعظم ، و خیال متّصل خلیجی از آن بحر و جَدْوَلی از آن نهر ، است . طبقات آن در روح و بهجت و لطافت و روحانیّت متفاوت ، و از عالم زمان و مکان برتر و از دُور فرجار و حَصر و احصاء بیرون ، طبقهٔ عالیه در ارتفاع ، متآخم عالم عقل و باافق آن عالم متصافق ، و طبقهٔ سافله در انخفاض متآخم عالم حسّ و در جوار افق این عالم نازل ، و بین‌الطبقتین طبقات غیرمتناهیة‌البدایع والعجایب و درجات غیر متضاهیة‌الرّوایع و الغرائب ، صُوَر خیالیّه و صور مرایا همه صور روحانیّهٔ مثالیّه و هرچه در عالم هیولی وطن گرفته از اجسام و صور و مقادیر و أبعاد و أوضاع و هَیَئآت و حرکات وطعوم و روایح و أصوات و غیر ذلك ، مثال همه در آن عالم قایم بذات و مُعلّق «لافی‌مادّة ومحلّ» گویند . و «جابرسا»

---

(۱) نسخهٔ خطی ملکی نگارنده ص۸٦ .

(۲) کما اینکه خیال مجرد انسانی‌را ، خیال یابرزخ مضاف ومقیّد وخیال صغیر و مثال‌منفصل‌را خیال مطلق و کبیر نامیده‌اند رجوع‌شود به«منتخبات فلسفی» قسمت مخصوص به‌افکار حکیم علّامه آخوند ملاعبدالرزاق لاهیجی «قده» و شرح نگارنده وراقم این سطور .

و «جابلقا» ازمدن عظام آن عالم، است(۱) وامر حشر ومواعید بلذّات ومثوبات و عقوبات جسدانیه و آلام ولذات بدنیّه که تنزیل کریم الهی و احادیث شارع و معصومین (صلی‌الله‌علیهم) بتفاصیل آنها وارد شده بآن متصحح و مستقیم، چه بدن مثالی در حکم بدن حسّی‌است فی‌جمیع هذه‌الأحکام، و همچنین امر منامات وغرائب معجزات وخوارق عادات وطیّ مسافات بی‌تمادی مدّت و حضور در امکنهٔ مختلفه و بلدان متباعده فی وقت واحد و نظائر ذلك و از این باب شمرده‌اند آنچه در روایات آمده که امیرالمؤمنین (علیه وآله السلام) شبی از شب‌های شهرالله‌الأعظم میهمان چند کس از صحابه بود و در منازل ایشان افطار فرمود.

از فیثاغورث نقل کرده‌اندکه وقتی ازاوقات نَضّ جلباب جسد، ورفض عالم حسّ، کرد، باسماویّات متّصل شده و حفیف ملك شنیده، پس باقلیم طبیعت و شهرستان مزاج، معاودت نموده گفت: «ماسمعت شیئاً قطّ ألذّمن حرکاتها ولارأیت شیئاً ابهی من صُوَرها و هیئاتها». وعالم مثال واقلیم مُثُل معلّقه و صور روحانیه باین معنی یکی دیگر از تفاسیر خمسهٔ مثل افلاطونیه است(۲). و بعضی دیگر از پیروان ارسطو عبارت استاد، را در، میمر رابع «اثولوجیا» آنجا که گفته‌است: «من وراء هذاالعالم سماء وأرض، وبحر و

---

(۱) هورقلیا صُوَر مثال صعودی وجابلقا و جابرسا ظاهراً صُوَر مثال نزولی می‌باشند.

(۲) چون منکران مُثُل نوریّه اقوال حکمای قائلان به مُثُل نوریّه را تأویل نموده وبامسلك خود وفق داده‌اند ملاصدرا جمیع وجوه تأویلات آنهارا نقل نموده ودرست

←

حیوان و نبات و ناس سماویّون و کلّ من فی ذلك العالم سمائیّ و لیس هناك شیء، أرضیّ البتة . والرّوحانیون الّذین هناك ملاءمون للانس الّذی هناك ، لاینفرّ بعضهم من بعض . و کلّ واحد لاینافر صاحبه ولایضادّه بل یستریح الیه ؛ و ذلك انّ مولدهم من معدن واحد و قرارهم و جوهرهم واحد» (۱) ؛ بر این مذهب حمل کرده‌اند ، و مشایخ صوفیّه(۲) در اثبات این

←

ندانسته است وتحقیق شیخ اشراق را در امر مُثُل افلاطونی استوار دانسته و نواقص تحقیقات اورا رفع نموده‌است .

برخی از اشکالات او برشیخ اشراق واردنیست نگارندهٔ این‌سطور در، رسالهٔ مستقلّی که در «ارباب انواع» و عالم مثال نزولی «مُثُل معلقه» ورسالهٔ مفصّلی که در مبحث «حرکت جوهری» تألیف نموده‌است کلمات شیخ سعید شهید ، **شهاب‌الملّة والدین** معروف به : شیخ مقتول یاشیخ شهید را بنحوی تقریر کرده‌است که اغلب اشکالات مندفع می‌شود امیدوارم خداوند توفیق طبع این رسائل را عطا فرماید، از برای بحث کامل این مسأله رجوع شود به شرح **حال وآراء فلسفی ملاصدرا** طبع مشهد ۱۳۴۱ هـ. ش. از انتشارات کتابفروشی زوار .

(۱) «...وهم یبصرون‌الأشیاء‌التی لایقع تحت‌الکون والفساد و کل واحد منهم یبصر ذاته فی ذات صاحبه لأن‌الأشیاء‌الّتی هناك نیّرة ، مضیئة ولیس هناك شیء مظلم البتّة ولاشیءجاسی‌لاینطبع‌بل‌کل واحد منهم نیّر ظاهر لصاحبه لایخفی علیه منه شیء...» والیه اشار صاحب شریعتناالحقّة : «المؤمن مرآت‌المؤمن» اثولوجیا ــ معرفةالربوبیّة نسخهٔ خطی ملکی نگارنده نوشتهٔ سال ۹۷۶ ه ق و نسخهٔ طبع طهران ۱۳۱۴ ه ق حواشی قبسات المیمرالرابع صفحهٔ ۲۱۳ ، ۲۱۴ .

اثولوجیا از شیخ یونانی‌است وعدم اطلاع از این معنا، اعلام را بتوجیهات وتأویلات بارده ، وادار نموده‌است . این کتاب از حیث اشتمال برتحقیقی‌ترین مسائل فلسفی درباب

←

مسلك بغایت مُتَوغّلند . و این غیر مُثُل نوریّه و صور افلاطونیه‌است که بأفلاطون الهی نسبت کرده‌اند در باب تعلّق علم قیّوم واجب بالذات ــجلّ ذکرهـ بمادیّات قبل وجودها بأعیانها ، وگفته‌اند : بمذهب افلاطون هیولانیّات را قبل از وجود متغیّرِ زمانی، نحو وجودی‌است در دهر، مجرّد از علائق ماده و معرّی از شوائب تغیّر ؛ و باعتبار آن نحو وجود مُثُل معلّقه و صور روحانیّه‌اند در خارج و آن مثل صور علمیّهٔ واجب‌الوجود . و شریك سالف ما در ریاست حکمای اسلام «الشیخ ابوعلی‌الحسین‌بن‌عبدالله‌سینا» . در «شفا» با ارسطو اتفاق نموده‌است ، تشنیع بر افلاطون در این مقام بیش از اندازه میکند .

فامّا شریك سالف ما در تعلیم و تصحیح فلسفهٔ اسلامی «الشیخ أبونصرــ محمّدبن طَرْخان ألفارابی» قبل‌از او در«کتاب الجمع بین‌الرّأیین»گفته‌است

←
خود نظیر ندارد عالی‌ترین‌مباحث را بابهترین عبارات ، عباراتی‌که شبیه کلمات اهل‌وحی وتنزیل «علیهم‌السلام» میباشد ادا می‌نماید .

(۲) لأنّهم کما یقولون بالمثل‌العقلیّة ، یقولون بالمثل‌النّوریّة لأن قاعدة‌الإمکان الأشرف تثبت‌المثل المعلقه والمثال‌النوریة، مشایخ عرفان در اثبات عالم برزخ بدلائل‌نقلی وعقلی وکشفی ، متمسّك شده‌اند ولی نامی از مثل افلاطونیه نبرده‌اند و بسبك اهل‌اشراق در این مسأله بحث ننموده‌اند وآنها وسایط بین حق وخلق‌را ، اسماء الهیّه نامیده‌اند .

اسماء الهیّه ــ مفاتیح غیب، واسطهٔ اظهار حقایق از مقـام غیب محضند بمرتبهٔ واحدیت واسماء مفاتیح شهود، واسطهٔ اظهار حقایق از مقام واحدیت بعالم خلق وظهورند والتفصیل یطلب من شرحنا علی کتاب‌النصوص والفصوص للشیخ‌الکبیرالقونیوی والشیخ الأکبر استاذه فی‌العلوم الکشفیّة .

که : مراد افلاطون الهی از این کلام بیش ازاین نیست‌که‌کیانیّات زمانیّه نسبت بعالم اُلوهیت و قیاس بسعت علم و جامعیت احاطهٔ الهی ، تدریج و تعاقب و تبدل وتغیُّر،ندارند. هرچند نسبت بیکدیگر و بحسب وقوع در ظرف زمان‌که معدن تَقَضّی وتجدُّد وموطن فوت ولحوق‌است متدرّج ومتعاقب ومتبدّل و متغیّر باشند. و ارسطو نیز در «اُثولوجیا» وفی‌سایر حروفه فیمابعدالطبیعة صاحب این مشرب و ناهج این مذهب‌است . و در این مسأله مجال مخالفت ، میان این دو امام حکمت نیست و ما در کتاب «اُفق مبین» و سایر صحف خود او را در این قول تصویب نموده بفضل‌الله سبحانه ، تحقیق حقّ برقسط أوفی و أمد اقصی کرده‌ایم . و اما عالم مثالی و مُثُل معلّقهٔ خیالی ، اگر چه در مذاق ذوقیّات و مشرب خطابیّات وقیاسات شعریه، شیرین وخوشگوار میآید ولیکن برمنهج فحص و مذهب برهان ، مُشکل الانطباق‌است ، و امر معاد جسمانی و مواعید ثواب وعقاب جسمانی (جَسَدانی-خ‌ل) وتصحیح منامات وخرق عادات و ماأشبه ذلك ، موقوف بر تجشّم اثبات آن نیست «علی ماقدقرّرنا باذن‌الله تعالی فی‌مقارّه و أوضحنا فی مظانّه» (۱) .

---

(۱) حسن کلام درآنستکه براهین متعـدد برلزوم وجود عالم مثال نزولی وادلهٔ متعددی برتجرد قوهٔ متخیّله ونفوس جزئیه حیوان وجود دارد ولی منکران این حقیقت مقدماتی را که اعتقاد بعوالم مثال وبرزخ برآن مقدمات توقف دارد منکرند مثل : اصالت وجود ووحدت حقیقت آن وتشکیك در مراتب آن وجواز تشکیك در افراد يك‌حقیقت واحد مثل انسان که دارای افراد متعدد ونشئآت مختلف‌است اعتقاد به‌تباین‌وجود و انکار تشکیك خاص و انکار حـرکت‌جوهری واعتقاد باصالت ماهیّت وتباین حقایق وجودی اصل وریشهٔ انکـار کثیری از مطالب عالیه بل‌که «امّ فساد» حکمت و معرفت‌است .

واسطهٔ میان مجرّد و مادّی ، بحسب وجود ، صورت برهانی ندارد (۱) چه موجود متشخّص یا در وجود متعلق‌است بعالم زمان ومکان، و متخصّص است بجهت وحیّز و وضع و امتداد و حرکت و سکون ، یا آنکه مفارق از این رُسل و اغلال و مقدس از این علائق و عوائق‌است مطلقاً، وسخن درهویّت شخصی‌است نه درطبیعت مرسله، که طبایع مرسله «من‌حیث هی‌لابشرط شیء علی‌الاطلاق» مجرّدند ، هرچند طبایع ماهیّات هیولانیّه در مرتبهٔ تشخّص ملحوظ باشند بعلائق مادّه وخصوصیات امکنه وازمنه و اوضاع وابعاد، آری انحای‌تعلّقات ومراتب لطافت وکثافت‌مادیات مختلف‌باشد بشدّت‌وضعف(۲) پس اگر در شهادت و مادیّت تعمیم و توسیع کنند و این عالم مثال را الطف طبقات و اشرف مراتب شهـادت گیرند ، گنجایش دارد . و نیز آنچه

---

(۱) معتقد این فیلسوف علام در معاد همان طریقهٔ دشتکی غیاث‌الحکماست که اسخف عقاید در معاد شمرده میشود اعتقاد باین طریق ملازم‌است باانکار قواعد مسلم عقلی عجب آنکه اعاظم حکمای اسلامی «اثولوجیا» را ، از ارسطو میدانند وقسمت مهمی از این‌کتاب مشتمل‌است برمسائل «مُثُلِ نوری» و «مثل معلّقه» کلمـات اثولوجیا نص‌ّاست در اعتقاد مؤلف بل‌که مصنّف آن بمثل افلاطونی بنحوی که ابداً وبوجه من‌الوجوه قابل تأویل نمی‌باشد .

(۱) بنا بر جواز تشکیك در ذاتیات و وجود تشکیك درمراتب وجودی که متفرع بر اصالت و وحدت وجوداست، میشود طبیعتی دارای افراد مختلف باشد از فرد مادی و برزخی و عقلی انکار میر داماد و سایر اتباع مشّاء صور مثالیه را ناشی از انکار اصالت وجود و نفی تشکیك خاصّی‌است چرا جائز نباشد وجود صور جسمانی قائم‌بذات بـدون حلول در ماده درحالتی کهماده مقوّم اصل و حقیقت اشیاء نمی‌باشد وامری‌عدمی‌لازم یکی از انحاء مراتب وجوداست لذا عالم مثال قائم بمادهٔ جسمانی نمی‌باشد بل‌که صور معلقه‌است .

می‌گویند که این مثل صور معلّقه‌اند «لافی‌مـادةٍ ومحلٍّ» بمیزان تصحیح سنجیده نمیشود چه همچنانکه در هرصورت از صور عالم محسوس را که عالم شهادت‌است ، مثالی که شهادت مضافش مینامند هست ، همچنین هرعالم از موادّ آن عالم را مثالی لامحاله خواهدبود ، پس صورت مثالی بمادّهٔ مثال قائم بوده‌باشد و موادّ مثالیّه و صور مثالیّهٔ عالـم برزخ در ، ازای موادّ هیولانیّه وصور مادیّهٔ عالم حس، واین مقوله سخن ازآن باب‌است‌که ألهیّین حکما گفته‌اند: «التّسبیح والتّقدیس غذاء الروحانیّین، وغذاء کلّ موجود هو ممّا خلق منه ذلك الموجود» . و در احادیث خازنان وحی الهی «صلوات الله علیهم و علی ارواحهم و أجسادهم» در وصف اعلی و اقرب طبقات ملائکه مقرّبین (علیهم‌السّلام) وارداست: «طعامهم‌التّسبیح وشرابهم‌التّقدیس»(۱) .

---

(۱) شیخ رئیس و سایر طرفداران مشّاء، بهمان نحوی‌که میرداماد تقریرنموده‌است صور مثالیه‌را صعوداً و نزولاً انکار نموده‌اند ودلائلی نیز دراین‌باب ذکر کرده‌اند کـه نادرست وخالی از برهان صحیح‌است. درجای خود مقرّر نمودیم که منشأ تکثّر فردی همیشه و در جمیع موارد مادهٔ جسمانیه نیست وگاهی تکثر وتعدد ازجهات فاعلی حاصل می‌شود. ملاصدرا دلائلی‌را که شیخ درشفا درنفی تجرد خیال متصل ذکرنموده‌است ابطال کرده‌است .

اگر وجود مجرد مثالی عاری از جهات مادی و حیثیات متکثّر ناشی ازماده، ممکن باشد برطبق قاعدهٔ امکان اشرف وجود چنین موجود درنظام وجود لازم‌است و طفره در نظام عالم محال می‌باشد. حقایق متشخصهٔ موجود درقوهٔ خیال بحسب برهان حلول درمادهٔ نفس ندارند، وقیام آنها بنفس قیام صدوری‌است نه‌حلولی و هویّت شخصی قایم بنفس در نفس باقی‌است باآنکه قوهٔ دماغیه درمعرض زوال و انحلال‌است، امکان ندارد محـل زائل و داثر وصورت حالهٔ درنفس باقی و ثابت باشد. شیخ رئیس در یکی ازرسائل خود بآنچه

←

باید این مسأله معلوم باشد که ملاك حشر اجساد بدن مثالی و موجود برزخی در قوس نزول و برزخ نزولی نمی‌باشد ، شیخ اشراق چون مثال‌صعودی را، انکار نموده‌است و از عهدهٔ اثبات تجرد قوهٔ خیال برنیامده‌است ، تحقّق حشر اجساد و سایر مواعید نبوت را ببدن واشباح مثالی و صور معلّقه دانسته است.

اما بنا برتجرد برزخی قوهٔ خیال ونفوس حیوانیه محشور در یوم نشور همین بدن دنیوی‌است با مراعات جهات فرق بین دنیا وآخرت لذا مناقشاتی که میر ودیگران برشیخ اشراق نموده‌اند بنا بر تجرد خیال وارد نمی‌باشد . بااینکه در نظام وجود، صعود برطبق نزول‌است شیخ اشراق تجرد نفس جزئیهٔ خیالیه را منکراست گویا مناقشات شیخ‌ودیگران‌را وارددانسته‌است اگر قوهٔ خیال‌مادی باشد و فانی اتصال انسانی بعدازموت ودرحال حیات بعالم مثال اکبر و مطلق و برزخ منفصل امکان ندارد و بین مدرِك ومدرَك مناسبت شرط‌است لذا با انکار تجرد خیال مظهر تخیل و مبدا ادراکات جزئی انسان بعداز موت نفوس متخیلهٔ فلکی نیز نخواهدبود لذا اینکه میر داماد در شهادت و مادیت تعمیم قائل می‌شود و به‌تبع شیخ موضوع تخیلات نفوس را خیال فلکی دانسته وجه صحیحی ندارد .

به‌همین‌قسمت از افکار سید محقق داماد اکتفا می‌شود ، آنچه که این فیلسوف اعظم و فقیه و اصولی محقق نوشته‌است تحقیقی و توام باتدقیق و حاکی از قوت استدلال و نشانهٔ تضلع او درعلوم متداول عصراست در فلسفهٔ بسبك مشاء و حکمت بحثی در رتبهٔ اساتید درجهٔ اول قرار دارد . تبحر او در علوم منقول: فقه و اصول و رجال و حدیث و .... بر مقام و مرتبهٔ او می‌افزاید

← که گفتیم تصریح نموده‌است، معذلك قوهٔ خیال را مادی می‌داند ازبرای بحث‌تفصیلی این مطلب رجوع‌شود به‌اسفار مبحث عقل و معقولات وسفرنفس اسفار وشرح نگارنده برمقدمهٔ قیصری مبحث عالم مثال، ط. مشهد از انتشارات کتابفروشی باستان ۱۳۸۵ هـ ق ص۳۸۰ و شرح‌حال و آراء فلسفی ۱۳۸۲ هـ ق مشهد از انتشارات زوار ص ۱۲۸ .

درتاریخ علوم‌اسلامی بطورمطلق دارای مقامی منیع وعالی‌است. ملاصدرا تربیت شدهٔ حوزهٔ فلسفی اوست بقای فلسفهٔ اسلامی بیک‌معنا مرهون خدمات شایان او بعالم حکمت ومعرفت‌است دورهٔ این‌فیلسوف یکی از مهمترین ادوار ترقی و تعالی علوم اسلامی بود در همین دوره بزرگترین دانشمندان در علوم عقلی ونقلی بوجودآمدند که‌نظیر آنها در ادوار قبل بنحو ندرت دیده شـده‌است، برخلاف عصر ما که بازار علوم اسلامی بخصوص حکمت الهـی رو بکساداست و گمان نمی‌رود چندسال دیگر از حکمت الهی عین و اثری بماند . کمااینکه محققـان و راسخان درعلوم نقلی نیز یکی بعدازدیگری میروند و جای‌آنهارا کسی نمی‌گیرد شوق و شوری که سابقین درمقام فراگرفتن علوم درسر داشتند در عصـرما مشاهده نمی‌شود و بطور مطلق احتیاجات مادی ازمطلوبیت ذاتی‌علم کاسته‌است علم وسیلهٔ مطلق کسب‌معاش وتهیهٔ لوازم زندگی وتأمین آب‌ونان شده‌است از قصد قربتی که دربین‌قدما درمقام تحصیل‌علوم مرسوم بود اثری دیده‌نمی‌شود لذا هرعلمی که رایحهٔ توحید ازآن استشمام میشود روبکساداست .

« الحمدلله أوّلاً و آخراً و له الشّکر سرمداً و دائماً و صلّی‌الله علی سیّدنا محمد و آله ظاهراً و باطناً» .

(۲)

میر فندرسکی

(م ۱۰۵۰)

یکی ازاساتید بزرگ دوران صفویه در ایران‌حکیم نحریر وجامع وفیلسوف محقق **میر ابوالقاسم استرآبادی فندرسکی** است که مدتها در اصفهان به‌تدریس علوم عقلی ونقلی اشتغال داشت . **آقاحسین خوانساری** و **محقق سبزواری** ، **ملا محمدباقر** صاحب ذخیره، و **شیخ رجبعلی** تبریزی وجمعی دیگر از اعلام عصر بابرکت صفویه از محضر او استفاده نموده‌اند. اساتید میرفندرسکی در علوم مختلفه ومحل نشو ونمای علمی این‌فیلسوف بزرگ برای ما روشن نمی‌باشد .

میرفندرسکی در فلسفه ظاهراً تابع قواعد مشائی‌است وکتب **شیخ‌الرئیس** را تدریس می‌نموده‌است، واگر درباطن دارای مشرب عرفانی بوده‌است بر ما معلوم نیست. دراین مختصر متعرض کلمات او می‌شویم و بطور اختصار بشرح مبانی عقلی او می‌پردازیم .

رسالهٔ او در حرکت(۱) ورسالهٔ «صناعیّه» وجواب او از سئوالات **آقا مظفر کاشانی** در نفی تشکیك درذاتیات مؤید آنچه که ما ذکر مینمائیم می‌باشد .

---

(۱) نگارنده از میر سه‌رساله: رسالهٔحرکت، ورسالهٔ صناعیه، وجواب سئوالات ملا مظفر کاشانی سراغ نموده‌ام .

منتخبات جوك نیز از آثار میرفندرسکی می‌باشد که‌درعقاید ورسوم و آداب‌هندیان نوشته‌است، علاوه بر تسلّط و تبحر درعلوم نقلی وعقلی دارای قریحهٔ شاعری‌نیز بوده‌است قصیدهٔ مشهوراو درجواب **ناصرخسرو**، متضمن برخی از دقایق فلسفی و عرفانی‌است که‌آن را جزء منتخبات ذکر ننمودیم .

در رسالهٔ صناعیه درمقام ترغیب بر تحصیل صنایع و ذمّ اهــل بطالت گوید (۱) :

منتخباتی از رساله صناعیه

(۱)

«بباید دانست که انسان عالم صغیراست ، و عالم انسان کبیراست ، واین نه جای بیان‌کردن این‌سخن‌است وچنانچه درانسان همهٔ اعضا احتیاج بیکدیگر دارند ، و هیچ عضو معطّل نیست که اگر یك عضو کار خاصّ خود نکند ، فعل سایر اعضاء ، باطل باشد یا ناقص ، یا بعضی باطل و بعضی ناقص، وهرگاه چنین باشد خلل بحال شخص راه یابد ، پس در معــالجه کوشد و آنرا بقدر امکان علاج کند و اگــر علاج نپذیــرد آن‌عضورا قـَدر نباشد و در عــداد معدومات باشد .

همچنین هرشخص را درعالم،که انسان‌کبیراست منزلهٔ عضوی خاص‌است و کاری‌است ، پس اگر کار نکند بمنزلهٔ عضوی فاسد باشد وخلل بکلّ عالم راه یابد، پس انسان کبیر که عالم‌است بعقل‌کل آن فساد را دریابد و دراصلاح آن کوشد یا بقطع آن عضو اگر فاسداست در غایت فساد ، و مسری است (۲) مثل عضو «خوره‌دار» یا باصلاح آوردن بداروهای (مُولِم) چنانکه طبیبان

(۱) این رساله دربیان حد صناعت ومنفعت آن وبیان وجوه اختلاف‌صنایع و تحریص مردم برتحصیل صنایع و تحذیر از صنعتهای کم‌نفع،کم شرف و بیان تناهی صنایع وتقریر آنکه موضوع برخی از صنایع غایت صنایع دیگر واقع می‌شود ، و جمیع صنایع منتهی می‌شوند به‌صنــاعتی که دارای غایتی نیست و خود غــایت بالذاتست و ورای آن غایتی نمی‌باشد .

(۲) وفساد ساری‌است . آ.ق .

کنند بداغ کردن و رگ‌زدن و بستن و داروهـای تلخ‌دادن یا بعـدم التفات بحال آن در بی‌قدرداشتن(۱) چنانکه در چشم کور و گوش کر یا مثل موی که در بدنست که نه‌زینت راست و نه وقایه را .

مثال اول : مُلحدان که بابطال و تعطیل و اباحت، خوانند ومُدَبِّر کلّ در استیصال ایشان بقوّت ملوك و مجتهدان که دو عضو شریفند از اعضای عالم بزرگ کوشد .

و مثال دوم : فاسقان و بَطّالان که بکار خود مشغول نباشند وبضرب و تأدیب ملوك و مُفتیان بصلاح آیند ، و بمـعاودت ضرب و تأدیب ؛ اگر باز عصیان کنند و آخرالأمر ، بقتل و قطع ، چونکه فسق وبطالت(۲) بنهایت‌رسد و بمرتبهٔ أوّل رسند .

ومثال سوم : عاجزان و کوران و مُزمنان و ابلهان‌که هیچ‌کار را نشایند و نه صلاح از ایشان آید و نه فساد و بی‌حظّ باشند از نعیم دنیا وخواروذلیل باشندکه مُدَبِّرکلّ بقدر سعی دردنیا وآخرت مزد، دهد «ولَیسَ للانسان الاّ ماسَعی» .

و مثال چهارم : قلندران و عالم‌گردان و تن‌آسایان که هیچ کار نکنند و بمنزلهٔ موی بغَل و زهار ، باشند و بی‌قدر و عزّت ، و گاه باشد ، کـه در بعضی شرایع و ادیان ، قتل و قطع ایشان واجب شود ، بمنزلهٔ ستردن موی و حکیمان و دانایان ثواب و عقاب را از این‌جا و بدین جهت واجب شمرندکه

(۱) نسخهٔ م ش : وبی‌قدر دانستن .
(۲) نسخهٔ ا ق، م ش : چون جحود بنهایت رسد .

سخط ایزد تعالی و رضای او در حقیقت ، نه‌انتقام‌است و نه‌مکافات که از اینها مستغنی و مبرّاست بلکه عدلست و تقویم چنانکه افلاطون گوید :

«خلق‌الله العالم و رتّب العالم ترتیباً عقلیّاً فمن خالف مارتّبه فقدعانده، و من عانده فقد استحقّ التّقویم و التّقویم هو العقوبة» .

و اگر در این باب استقصائی رود از غرض این کتاب بیرونست . پس واجبست بر کافّه ، که هرکس بقدر استعداد در صناعتی کوشد که نظام کلّ و نوع و شخص در آنست و هرکه نه‌چنین کند مستحقّ سخط و عقوبت ایزد تعالی باشد چنانکه گفتیم ، و ابوالفرج هندوی آورده‌است که : حکمای قدیم(۱) در مساجد خود(۲) در آن زمان که صور و تماثیل در شرایع مستعمل بود ، صورت عطارد که صاحب صناعات و اعمالست و صورت بخت و اتفاق که صاحب بطالت و تعطیل‌است کشیده بودند ، و بخت بصورت زنی کور بود برگوئی غلطان نشسته وسکّان کشتی در دست، وعطارد بصورت جوانی‌بود خوش‌رو، تیزبین، برسنگِ چهار گوشه‌ئی که مکعّب گویند ، نشسته وبخت را بصورت زنی کردند نادانی و سفاهتش را ، و او را کور نمودند اختلال فعلش را و او را برگوئی (غلطان ــ خ‌ل) نشاندند بی‌ثباتی او را ، و سکّان کشتی را که بدست او دادند مثَل زدند برخطر کسانی که کار خود با بخت گذارند و در معرض هلاك و هول باشند که کشتی را که زنی کور کشتیبان باشد بر گوئی غلطان نشسته چگونه سلامت یابد ؟ و اگر اندر او (۳)

---

(۱) نسخهٔ م ش: که در بعضی شرایع

(۲) نسخهٔ م‌ش: هیاکل و مساجد خود (۳) بندرت ــ خ ل

سلامت یابد عار کشتیبان او را بس ، و عطارد که صاحب صناعت‌است بصورت جوانی خوش‌رو کردند که دلیل کند برخوشی عیش و امید صنّاع و تیزبینی او را دلیل کردند برآنکه احوال ایشان از روی بصیرت‌است وعاقبت را میداند و سنگ مکعب ، که در زیر اوست دلیل ثبات کار و فعل اوست . و همین‌قدر بیان کافیست در حث برصنایع و مذمّت بطالت»(۱) .

(۲)

میر فندرسکی در بیان «اختلاف صنایع درشرف و خسّت که موجب‌شرف و خسّت صناعاتست» گوید :

«بعضی از صنایع ، نافع ضروری‌اند ، و بعضی ، نافع غیر ضروری‌اند ، و بعضی خیر بالذّات و بعضی خیر بالعرض . و مراد بنافع آنستکه مؤدّی باشد بخیر ، و ضروری آنکه سلوك راه خیر بی‌آن میسّر نشود . و مراد در این‌جا بخیرمطلق آنست‌که غایت او بیواسطهٔ نوع انسان باشد، وبخیربالعرض آنکه غایت صناعتی باشد ، و نافع آنکه خادم صناعتی دیگر بود . و بوجهی دیگر بعضی از صنایع کثیرالنّفع‌اند و بعضی قلیل‌النّفع و بعضی مُتمّم فعل طبیعت‌اند و بعضی مزیّن و این اقسام متداخل‌اند .

مثال اول : آهنگری ، و دوم : گازری . و سیّم : پیغمبری و خلیفتی و فیلسوفی . و چهارم : کاتبی و خیّاطی و زرگری‌که آهنگر خادم ایشانست و ایشان خادم صنایع دیگرند بعموم یا خصوص ، و مثال پنجم : آهنگری که

---

(۱) رسالهٔ صناعیّه طبع‌مشهد ۱۳۱۷ ه‍ ش با مقدمه وتصحیح آقای دکتر علی‌اکبر شهابی استاد دانشمند دانشگاه طهران. ص۶، ۷، ۸، ۹ .

سایر صنایع بآن محتاجند از طریق خدمت نه‌ریاست وایزد تعالی بموضوع آن برخلق منّت نهاده در کتاب خود(۱) و آن بمنزلهٔ هیولی‌است سایر صنایع را. و مثال ششم : صیّادی و مار، بازی و امثال آن . و بباید دانست که غرض این کتاب تعداد صنایع نیست وهریك ازآنها را مثالی‌کافیست، هرچند صناعت بسیار در هر مرتبه شریکند ، و مثال هفتم : طبیبی و بیطاری و مزارعی ، و مثال هشتم : صبّاغی و نقّاشی .

و گفتیم : که غرض از صنایع انتظام کلّیست که او خیر بالذّاتست ، و صناعتی که موضوع او کلّی‌است پیغمبریست ، و صناعتی که خادم کلّی‌است آهنگری چنانکه گفتیم . و صناعت اول رئیس مطلق‌است برصنایع و خیر بالذات . و دوم خادم کلّ و نافع بالذّات، و ایزد تعالی باین دومرتبه وباینکه غرض از ارسال رسُل ، نظام کلّ بنی نوع بشراست و بکثرت نفع آهن در کتاب خود اشاره کرده که :

«ولقد ارسلنا رسُلنا بالبیّنات و أنزلنا معهم الکتاب والمیزان ، لیقوم النّاس بالقسط و أنزلنا الحدید فیه بأس شدید ومنافع للناس» . الآیة . والله اعلم بتأویله والراسخون فی‌العلم (۲) .

و سایر صنایع متوسطاند ، میانه نفع و ضرر و کثرت و قلّت نفع وخیر و اشرف صنایع صنعت صاحب شریعتان‌است چنانکه گفتیم ، واخسّ صنایع ، صنعت نافع غیر ضروری قلیل النّفع والخیراست ، و سایر صنایع متوسّط در

---

(۱) «نزلنا الحدید، فیه بأس شدید ومنافع للناس....» .

(۲) س الحدید ، آیهٔ ۲۵

شرف و خسّت بحسب بُعد و قُرب طرفین .

و باید دانست که در عرف عام لفظ صناعت را برغیر از این که ماحدّ کردیم اطلاق کنند . پس اوّلی آنستکه حدّ صناعت کنیم ، حدّ عام وتقسیم مستوفی و خطا و صواب ِ صانعان ، وشرف ، و خسّت ِ ایشان بروجهی عامتر ، معلوم کنیم ، بقدر طاقت خود و بنحو اجمال در این کتاب انشاءالله تعالی.

(۲)

باب: در صناعت بمعنی اعم

و لفظ صناعت را اطلاق عامترکنند بر هرقوّهٔ فاعله درموضوع خاصّ ، بواسطهٔ غرضی از اغراض . و موضوع در صناعت باین معنی یا کلّی بود یا جزوی ، و غرض در هر یك یا صلاح موضوع بود یا فساد ، و یا نه صلاح و نه‌فساد . و صناعت باین معنی و باین قسمت شش قسم شود

قسم اوّل : اینکه ، موضوع کلّی بود، و غرض ِ فاعل ، صلاحِ موضوع بود ، مثل پیغمبری و امامی و مجتهدی و فیلسوفی .

و قسم دوم : اینکه موضوع ، کلّی بود . و غرض فاعل ، فساد موضوع بود ، و این پیشهٔ ملحدان و اباحتیان و خلفای جور و مبتدعان وسوفسطائیان است که غرض اینها هدم ِ قواعد ِ نبوّت و خلافت و اجتهاد وفلسفه‌است که نظام کلّی براینهااست .

و قسم سوم : آنکه موضوع ، جزوی بود ، و غرض فاعل ، صلاح باشد مثل طبیبی .

و چهارم : آنکه موضوع ، جزوی بود و غرض فاعل، فساد ، مثل‌کسانی

که زهرها و داروها و دواهای قتل گیرند .

و پنجم : آنکه موضوع ، کلّی بود ، و غرض صلاح بود نه‌فساد ، مثل سنتهای کلی که مَلکان بزرگ نهند که غرض ایشان در آن نه‌صلاح کلّ باشد و نه‌فساد که غَرَضِ ایشان در آن صلاح خود باشد ، خواه موافق افتد بانظام کلّی و خواه مخالف .

ششم : آنکه موضوع ، جـزئی بود ، و غرض نه‌صلاح بود و نه‌فساد ، چون سنّتهائی که صاحبان ریاست جزوی نهند بواسطهٔ صلاح خود ، واشرف بنی نوع انسان صاحبان صناعت اوّلند و اَخَسّ ایشان صاحبان صنعت دویم که ضدّ ایشانند . و ثانی در شرف باقسم اوّل ، قسم سیوم و ثانی در خِسّت باقسم دویم . قسم چهارم و چون قسمین آخر را غرض صلاحِ حال خوداست، و صلاح فساد شرکا در آن منظور نیست ، و اکثر غرض در حرفت و صناعت عوام را اینست که این دو قسم را اَولی دانست که در بابِ علیحدّه ذکرکنیم . انشاءالله تعالی وحده .

(٤)

باب : در بیان قسم پنجم وششم ازصناعت بمعنی اعم .

آنانکه غرض ایشان در صناعت، اصلاحِ حال خوداست و اصلاح صلاح وفساد شرکا، درآن منظور نیست برسه قسم‌اند :

اول : آنکه صنعتی نهد و غرض او در آن صلاح خود باشد ، امّا صلاح شرکا ، در آن باشد هرچند که غرض صانع آن نباشد .

دویم : آنکه فساد مطلق نرساند ، هرچند غرض صانع آن نباشد .

سیّم : آنکه گاه صلاح رساند و گاه فساد .

قسم اول از این سه ، بقسم اوّل و سیّوم ملحق شود ، و قسم دویّم بقسم دوّم ، و چهارم وسیّوم هرگاه شروط صلاح درآن باشد مثل قسم اوّل از این سه قسم‌است ، و اگر شروط فساد مثل قسم دویم .

قسم اوّل از این گروه بمنزلهٔ بهایمند از گاو و گوسفند و غیرایشان که غرض ایشان ازخوردن وآشامیدن صلاح خوداست وحسب‌الشّهوهٔ خودکنند امّا بالعرض بمردم نفع دهند از شیر و گوشت و زراعت و بار ، و اگر نخوردندی و نیاشامیدندی برداشتن این نفعها نرسیدندی . پس ایشان را بمنزلهٔ بهایم انسی باید داشت .

دویّم بمنزلهٔ سباع‌اند که هرچند قوی‌تر گردند ضرر رسانند و غرض ایشان در کار ، حسب‌الشّهوه باشد ، و چون کار ایشان ضرر حیوانات‌است ایشان را بمنزلهٔ سباع باید داشت به بند وقتل ؛ مثل دزدان و عیّاران .

و سیّوم بمنزلهٔ بوزینگان وطوطیان و بزان وسگان بازی‌کن که غرض ایشان در آن بازی و حرف صلاح خوداست و بواسطهٔ نفعی که از صاحب بدیشان رسد یا از بیم صاحب ، این کارها کنند که گاه از این نفع رسد و گاه ضرر ، مثل بازیگران و حقّه‌بازان و اصحاب اساطیر و اهل محرقه و مضحکه و ملعبه که گاه از ایشان اهل مدن را نفع رسد ، و این وقتی باشد که شرایط ضروری اهل مدن جمع آمده‌باشد و از کار خود ایشان را ملالت پیدا شده باشد و وقت عطلت اهل مدن باشد ، مثل عیدها، روزها که در آن کار عادت نباشد در مدن . بنابرعادتها وشریعتهای اهل مدن تا اواخر روزها که بکار

مشغول نباشند و موضعی تقاضا کنند، که در آن وقت عمل این صانع، نفع‌دهد که نشاطی در اهل مُدُن از دیدن و شنیدن مَلعبه و مَضحَکه و افسانه پیدا شود و رفع ملالتشان گردد و قوای عاقله در ایشان قوی شود ، و این بمنزلهٔ تیزکردن ادواتست . و اگر این شرائط مفقود باشد ضرر رسانند . و این سخن برظاهر عقل‌است و این خُرافات مطلق در اکثر شرایع منهی‌است ، و نظام کلّ اصحاب شرایع بهتر دانند چنانکه بیان کنیم در فرق میان ایشان و فلاسفه «انشاءالله‌تعالی» . و اصحاب این صناعات را بمنزلهٔ جانوران بازیگر وسخنگو باید داشت که دیدن و داشتن ایشان بندرتست و گاه گاه .

(۵)

میر فندرسکی مباحث علمی‌را درجمیع موارد بسبك فلاسفهٔ مشّائین طرح می‌نماید وگرایشی از او به‌فلسفهٔ اشراق و عرفان دیده نمی‌شود .

در بیان فرق بین انبیاء وفلاسفه گفته‌است :

«فلاسفه در علم و عمل ، گاه ، گاه خطا کنند و انبیاء در علم و عمل خطا نکنند . و فلاسفه را طریق علم بعمل و فکر باشد ، و انبیاء را وحی و الهام(۱) و چیزها را نه‌بفکر دانند ، که آنچه نظری فلاسفه‌است ایشان را أوّلی‌است، و از اینست که اینها خطا نکنند و آنها کنند ، که خطا در أوّلیات نیفتد ، و

(۱) فرق بین‌انبیاء و اولیاء کاملین وفلاسفه بقوت وشدت وضعف عقل نظری‌نیست. چون علوم انبیاء حاصل از مکاشفهٔ تامه واحاطهٔ برملکوت حقایق‌است، آنچه که ازبرای فلاسفه بقوهٔ عقل حاصل‌می‌شود انبیاء آنرا بصریح وجود ومکاشفهٔ تامّه، ادراك‌مینمایند . واین خود منافات ندارد باگفتهٔ کسانی که تصریح نموده‌اند انبیاء بحسب‌عقل نظری کاملتر از دیگرانند .

در نظریات افتد. و اوّلیات آن قضایاست‌که درآن در اثبات محمول موضوع را محتاج بمتوسّطی نباشد ، که بنور عقل دانند ، و هرچند نور عقل بیشتر ، این غریزت بیشتر . و در انبیاء قوت عقلی بینهایت‌است ، از آن که در هیچ علمی محتاج بمتوسّط نیستند و میان ایشان و فرشتگان حجابی نیست . و این که گاه برایشان وحی آید و گاه نیاید از توجّه و عدم توجه بفرشتگان‌است که گاه مفید بپائین باشند و گاه مستفید از بالا ، و چون بیکی مشغول باشند از دیگری مشغول شوند ، و گاه متوجّه شهوت و غضب ضروری در معاش و معاد و گاه متوجّه قوت عقلی ، و قوت عقلی درایشان چنان قوی باشدکه دو حسّ شریف یعنی سمع‌وبصر از او منفعل شوند و معقول ، محسوس ایشان شود که از عقل بحسّ ، خبر دهند . و فلاسفه را این قوت نباشد(۱) که ازعقل

---

(۱) دراینکه کُمّل از انبیاء واولیاء مانند سایر ابناء بشر دارای‌قوهٔ استکمالندوآنها نیز بعداز طیّ مدارج دانی و استیفای مراتب سافل بمقامات ومراتب عالیه می‌رسند جای هیچ شبهه‌یی نمی‌باشد. فرق بین‌استکمال انبیاء ودیگران آنست‌که انبیاء چون دارای نفس مستکفی بالذاتند درمقام تعلّم محتاج بمعلم‌بشری نیستند ودراندك‌زمانی بمقامات‌عالیه‌نائل میشوند. دراینکه نهایت سیر استکمالی کُمّل از انبیاء و اولیاء محمدیین تا چه‌مرتبه‌یی از وجوداست، محل اختلاف می‌باشد .

برخی از اهل‌حکمت نهایت سیر استکمالی آنهاراتامرتبه ومقام عقول مقدسه‌دانسته‌اند فرق بین خاتم انبیاء ودیگران بشدت وضعف‌است. جمعی از اهل‌نظر نهایت سیر استکمالی خاتم انبیاء را مقام و مرتبهٔ عقل اول می‌دانند .

جمعی ازعرفا مقام و مرتبهٔ حضرت ختمی‌را فوق عقل‌اول – مقام ومرتبهٔ قاب‌قوسین وعالم اسماء وصفات – دانسته‌اند. بنابراین مشرب حقیقت محمدیه همان‌مرتبهٔتعین ثانی‌است جمیع مظاهر وجودی ازعقل اول تاهیولای اولی ازمراتب ومظاهر وجوداوبشمارمیروند،

←

بحسّ خبر دهند وغایت علم ایشان آنستکه ازحسّ بعقل رسند وازعقل بحسّ بازگشت نتوانند کرد در جزئیات ، که حواس ایشان را این قوّت نیست که بی‌متوسّطی اثر عقل کنند ، و فلاسفه چون بنهایت رسند این نهایت مبدء نبوّت باشد ، و این مرتبهٔ پیغمبران غیرمرسل‌است چنانکه «لقمان حکیم» را بود و «ارسطوطالیس» را که حکایت کنند که ارسطوطالیس را «عمروعاص» پیش پیغمبر ببدی نام برد ، پیغمبر برآشفت و گفت : «مَه یا عَمرو ! انّ أرَسطوطالیس کانَ نبیّاً فجَهله قومُه» .

با این همه ایشان را نبیٌ حقیقی نشاید خواند آن فرقها را که گفتیم و

←

و عقل اول حسنه‌یی ازحسنات اواست .

بود نور نبی خورشید اعظم　　　　گَه ازموسی پدیدو گَه ز آدم

جمعی از اهل توحید مرتبه ومقام حضرت محمد ومقام شـامخ حقیقت محمدیه را مرتبهٔ «او ادنی» ومقام «تعیّن اول» ومقام احدیت وجود میدانند. واسطهٔ بین غیب ذات ومرتبهٔ واحدیت؛ مقام برزخیّت تامّه ومرتبهٔ او ادنی وحقیقت محمدیه‌است. اسماء وصفات حق متعیّن از اسم اعظم می‌باشند و اسم‌اعظم صورت حقیقت ختمیه‌است .

میرفندرسکی در شرح مقامات ومراتب‌انبیاء برطبق مذاق اهل‌نظر ازمحقّقان حکما سخن گفته‌است. اینکه فرموده : فلاسفه چون به‌نهایت رسند این‌نهایت مبدء نبوت باشد . درست‌نیست چون برخی ازفلاسفه که رفرف عروج آنها عقل‌نظری صرف‌است و ازطریق مکاشفه سیر نمی‌نمایند هرگز نهایت فکر آنها مبدء نبوت نمی‌شود سلّاك طریق اشراق کـه برخی ازآنان بعضی‌ازمراتب ولایت‌را می‌پیمایند طریق آنها؛ طریق انبیاست نظیر کمّل از سلاك اتباع محمدیّه (ص) که چه‌بسا بعضی‌ازآنها (نظیر ائمّه علیهم‌السلام) نهایت سیـر استکمالی آنان بالاتر ازمراتب ومقامات اولواالعزم از رسل باشد و اتباع آنان از کمّل «رضی‌الله عنهم» نظیر انبیاء وهم‌رتبهٔ صاحبان شرایعند .

خواهیم گفت . و رسول «صلّی‌الله‌علیه‌وآله» نبوّت را بمجاز و لغت برارسطوطالیس اطلاق کرد که در علم باین مرتبه رسید. أمّا طریق مختلف است که آن بفکر است و این بی‌فکر ، آن از خطا مصون نیست و این بی‌خطاست ، و فرقهای دیگر هست که بیان کنیم انشاءالله‌تعالی . و محض شرکت در علم و عمل با انبیاء کافی نیست در نبوّت و لهذا امامان‌را «علیهم‌السلام» که علم و عمل انبیاء دارند نبی نخوانند که این بتوسّطاست و آن بی‌توسط ، و از این رو لقمان را ایزد تعالی بحکمت یاد کرد نه نبوّت(۱) .

و فرق دیگر آنستکه : نبوّت وامامت مکتسب نشوند وحکمت مکتسب شود ، و این بسعی باشد و آن بغریزت ، و انبیاء «علیهم‌السلام» سخن درعلوم نظری مطلق رانند و حال مبدء و معاد را بخصوص نگویند ، و اگر گویند بمجاز و تمثیل گویند تفهیم جمهور را وبحقیقت ازآن چیزدیگر خواهند مثل: «یدالله فوق ایدیهم ، و یأتی ربّك فی ظُللٍ من‌الغمام» . و مانند آیهٔ دیگر بقرآن متشابهست و غیر از این ازآیتهای دیگر بکلام خداهست که همه

---

(۱) منشأ وحی گاهی ملکی از ملاء که‌است و گاهی نبی، بلاواسطه ازحق اخذ وحی می‌کند «وکلّم موسی تکلیماً» دراینکه اولیاء محمدیّین وائمهٔطاهرین بحسب‌مقامات‌ولایت اکمل از انبیاء حتی اولواالعزم از انبیاء می‌باشند (بحسب قواعد عرفانی ونصوص وارد از از اهل وحی) شکّی نیست آیا این‌بزرگواران باعتبار باطن ولایت بلاواسطه از حق اخذ فیض مینمایند یا واسطهٔ اخذ فیض آنها حضرت خاتم‌الأنبیاء والأولیاء‌است باعتبار اتّحــاد باحقیقت محمدیه ومقام خفای ولایت کلیّه وفناء در احدیت‌وجود بین‌آنها و حق‌واسطه‌یی موجود نمی‌باشد لذا ازحضرت خاتم‌الأولیاء مهدی موعود در آخرزمان‌تعبیربه «خلیفةالله» شده‌است .

متشابهست . و دانایان دانند که برظاهر حمل نتوان کرد مخالفت عقل را ، و اینها از آنست که خطاب ایشان با جمهوراست ، و سخن انبیاء چنان باید که همه را نفع دهد چنانچه پیغمبر (صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله) فرمود که : «نحن معاشر الأنبیاء ، امرنا أن نکلّم‌الناس علی قدر عقولهم» و نگفت‌که : «نَحن معاشر النّاس» که همه مردم بخطاب جمهور مأمور نیستند ، و فلاسفه درعلوم نظری سخن بخصوص گویند و بحقیقت اطلاق کنند که سخن ایشان باجمهور نیست بلکه باطایفهٔ خاص‌ّاست که آن سخنان بفهمند و با سایر مردمان سخن‌نگویند و اگر گویند که در عمل گویند نه در علم و نه در علوم متعلّق بعمل ، کار برخلاف اینست که فلاسفه در حکمت عملی ، سخن برخصوص نرانند ومطلق گویند ، و تغییر ازمنه را ، که باعث تغییر اعمالست وقدر انحراف کلّی از عدل که صحّت کلّست که بأزمان مختلف شود ، ندانند وحکم عمل را درهمه‌وقت یکی گویند . این از نقص فلاسفه‌است از درجهٔ نبوّت، و انبیاء (علیهم‌السلام) کلام در این علم بخصوص رانند که بقوّت وحی دانند قدر انحراف را که ایشان طبیب کلّ‌اند ، چنانکه طبیب در همه وقت یك‌شخص را یك تدبیر نفرماید(۱) ازخوردن وآشامیدن وحرکت وسکون و نوم ویقظه وغیراینها(۲)

اگر حرارت غالب‌است ، سردی در همه وقت ، تدبیر فرماید، واگر برودت غالب‌است گرمی ، و اگر امتلاء غالب‌است ، استفراغ و اگر استفراغ غالب ، خوردن و تقویت و همچنین تدبیرهای مختلف در کمیّت و کیفیّت بقدرِ

---

(۱) نسخهٔ م ش : که دروقت صحّت، حفظ صحّت‌را چیزها فرماید .

(۲) نسخهٔ م ش : و در وقت بیماری، چیزها فرماید برخلاف اینها .

اختلافِ کمیّت و کیفیّتِ انحراف مزاج از صحّت فرماید ، ایشان نیز کلّ را همه وقت یك‌چیز نفرمایند ، که وقتی که کلّ بصلاح باشد چیزها فرمایند حفظ آنرا ، و این آنستکه فلاسفه دانند و گویند وحکمت عملی نام‌کنند ، و گاهی که کلّ منحرف شود بطرفی (بطریقی ـ خ‌ل)کارهای دیگر فرمایند بقدرکمیّت وکیفیّتِ انحراف و این‌ها را فلاسفه ، نتوانند دانست و انبیاء دانند ، وعلّت اختلاف شرایع در ازمنه این است .

و جماعتی که در شریعت لاحق برشریعت سابق باشند برخطا باشند که متابعت کل نکنند و گویند که مثلاً موسی (علیه‌السّلام) باطل نگفت که پیغمبر بود چون حق گفت و بشریعت او مأمور بودیم چرا باطل گشت و منهی ؟ و این ندانند که اگر موسی (علیه‌السّلام) این زمان را دریافتی همان فرمودی که محمّد « علیه‌السّلام » فرماید که صواب در این وقت اینست و در آن وقت آن ، و از این‌است که رسول (ص) فرماید(۱) که : «لوکان موسی حیّاً للزمه اتّباع دینی . . . » و روا نباشدکه انبیاء درعلم متعلّق بعمل سخن نه‌برخصوص و حقیقت گویند و در اوّل روا بود ، و خطای باطنیان و ظاهریان در این دو است که باطنیان ازامامان شنیدندکه الفاظ قرآن واحادیث رسول را معنی‌ورای ظاهر است‌که خاصّان فهمند و بدین سخن آنچه درعلوم نظری باشد خواستند چنانکه گفتیم ، وایشان احکام عمل را هم، بباطن بردند و از شریعت سر باز زدند و بعثت رسل ، باطل کردند که غرض از بعثت رسل اینست چنانکه بیان کردیم ، و در هر اُمّت از ایشان بدتر هیچ فرقه نیست .

---

(۱) لوکان موسی فی زمنی ماوسعه الا اتّباعی، لوکان موسی حیّاً ما وسعه‌الا . . .

و ظاهریان گمان کردند که سخن انبیا در علـم و عمل همه برحقیقت لغت‌است و مجاز در قرآن نیست تا خدایرا برصفت خلق وصف کردند «تعالی الله عنه» و محالها و تناقضها گفتند که این کتاب نه‌جای بیان آنست . و این طایفه بهتر از طایفهٔ اوّلند که الفـاظ متشابه در کلام خـدای بواسطهٔ تفهیم ایشانست مگر آنکه قوّت عقلی داشته باشند و عنادکنند . وطایفه‌یی مقتصدند و میان ظاهرو باطن که صراط مستقیم‌است رفتند و کلام انبیاء را در عقلیات موافق عقل ساختند ، و برآنچه قصد انبیاء در حقیقت آن بودند حمل کردند، و در نقلیات و عملیات عقل را تابع عقل ایشان ساختند . و ایزد سبحانه‌وتعالی باین طایفه اشاره‌کرد درفاتحهٔ‌کتاب خود قوله تعالی: «اهدناالصِّراطَ المستقیم صراطَ الّذین أنعمتَ علیهم غیرالمغضوب علیهم ولاالضّالین» .

که صراطِ مُستقیم میانهٔ این دو طایفه‌است که چون بیکی میل‌کنند بدوزخ افتند ، و مغضوب علیهم باطنیانند ، وضالّین ظاهریان که هردو بدوزخند که از صراط مستقیم گشته‌اند»(۱) .

(٦)

میر – قدس‌الله روحه – در تفصیل مراتب موجـودات در آخر رسالهٔ صناعیه (۲) گوید :

«و این برسبیل اجمال باید دانست که واجب‌الوجود بذات خود هیچ

(۱) رجوع‌شود به‌رسالهٔ صناعیّه چاپ‌مشهد ۱۳۱۷ هـ ش بامقدمه و تصحیح دانشمند بزرگوار آقای میرزا علی‌اکبر شهابی خراسانی استاد دانشگاه تهران، ص ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، رسالهٔ صناعیه نسخهٔ خطی مکتوب درسال ۱۱۱۲ هـ ق ص۲۱، ۲۲ .

(۲) رسالهٔ صناعیه ص٥٦، ٥٧، ٥٨: نسخهٔ خطی‌نگارنده .

وجه موضوع فعل و محلّ عمل نتواند شد، که در او هیچ‌گونه قوّت انفعالی نبوده، وبعد از او ذات عقلست و او بذات خود، بی‌واسطه، موضوع فعل واجب‌الوجوداست «تعالی‌شأنه» باین‌جهت که او صورت عقل را ابداع کرده در قوّت انیّت عقل و در حقیقت همین قوّت انیّت موضوع فعلست که صورت عقلی از فاعل صورت(۱) جدا نیست بلکه عاقل و معقول متّحدند.

پس درست شد که ذات عقل، هم موضوع علم شود و هم موضوع فعل پس از او ذات نفس‌است و اوموضوع فعل عقل‌است‌که صورت نفس را ابداع کند در طبیعت که در حقیقت موضوع فعل عقل اوست، که صورت نفس از عقل جدا نیست که عقل و عاقل و معقول متّحدند.

و بعد از او وجود طبیعت‌است که صورت خوانند و او موضوع فعل نفس‌است بقوّت هیولای کلّ که او راست، که او را جسم مطلق خوانند، و در حقیقت موضوع فعل نفس اوست که قبول صورت آفتابی و قمری و زهره‌وی و عنصری کرده که آن صورتها چون از او برداشته شوند با نفس

(۱) چون صورت معلول قبل از تحقّق خارجی درمرتبهٔ وجود فاعل (بوجودی اعلی واتم) موجوداست واین‌صورت مبدء وجود خارجی معلول‌است، این‌صورت که‌معلوم بالذات بآن اطلاق نموده‌اند با فاعل مفیض وجود متحدالوجودند نه‌آنکه عقل بحسب‌وجود خارجی ازآن‌جهت که معلوم حق‌اول‌است باآن‌حقیقت مقدسه متحدباشند.

هر معلولی دارای دووجوداست که این‌دووجود منشأ دووجوب (وجوب سابق و وجوب لاحِق - دوضرورت - ضرورت خاص وجود خارجی وضرورت و وجوب ملازم با تعیّن معلول دروجود علت) است وبهمین‌لحاظ وبمناسبت تحقق همین اقتضا دروجود علت، هرعلتی صورت تمامی معلول و غایت اصلی آنست که بالأخره باید باین‌اصل بپیوندد «بازجوید روزگار وصل‌خویش» والا یلزم ان‌یکون للشیء الواحد صورتان.

یکی شوند که عاقل و عقل و معقول متّحدند .

و بعد از او جسم مطلق است که موضوع‌است فعل طبیعت را بقوّت هیولای جسمی‌که در حقیقت موضوع فعل طبیعت اوست‌که صورت جسمی از طبیعت که کمال اوست جدا نیست ؛ که عاقل و معقول متّحدند اگر از هیولی برداشته‌شوند.وبعدازآن هیولای جسمیت‌که موضوعست فعل صورت‌جسمی را که قوّت انفعالی محض‌است بواسطهٔ این عدم که مقارن اوست ، که آن قوّت و صورت جسمی نیستند اگر در عدم محض برداشته شوند که عاقل و معقول متّحدند. و ترتیب وجود امور دائمی ازعلّت وسبب اولی بر اینگونه است که ذکر کردیم ، که صوَر در ترتیب عقلی مقدّمند برموضوع صوَر ، چون ابتدا از وجود محض کنند از اشرف بأخسّ آیند چنین که بیان کردیم ، و ارسطوطالیس در کتاب برهان اقدام را باین ترتیب الأقدم والأعرف عندالعقل گوید . وچون ابتدا از عدم محض کنند اول آخر شود و آخر اول و اول را نسبت بثانی باین‌ترتیب اقدم عندالحسّ گوید بکتاب‌که (۱) عدم محض‌موضوع قوت انفعالی محض شود که زردشت آنرا «اهرمن» گوید که محتاج محض است و فنای موجودات بدوست و بدین‌سبب شررا بدو حوالت کنند و چنین است ، و فاعل بذات این قوّت‌را صورت جسمی‌است وعدم بااین قوّت انفعالی محض موضوع شود صورت جسمی‌را ، وفاعل بذات صورت جسمی‌را طبیعت است و صورت جسمی باهیولی موضوع شود طبیعت‌را ، وفاعل بذات طبیعت‌را نفس‌است وطبیعت باجسم ذی‌طبیعت موضوع شود نفس‌را ، وفاعل بالذات

(۱) درنسخهٔ خطی مکتوب ۱۱۱۲ هـ ق . گوید بکتاب برهان ...

نفس را عقل‌است ونفس باجسم متنفّس موضوع شود فعل واجب‌الوجود راکه عقل‌است وصورت تمامیّت عالم‌را واول مرتبهٔ امکان‌است . و در این ترتیب که از هیولی بصورت آیند ، که ابتدا ازعدم‌کنند، مقدّم اخسّ باشد، ومؤخّر اشرف ، واین آن اقدم‌است که ارسطوطالیس اورا بکتاب برهان اعرف و اقدم عندالحسّ خواند . و این فصل بااین غموض آنرا آوردم که بدانند که هیچ موجود دائمی بعالم معطّل نیست و از عدم مرتبه‌یی عدم همهٔ مراتب لازم آید که لازم‌اند هریك دیگررا . تشوّق متعلّمانرا که چون باین سخنان که ابتدا برگوش چون افسانه خورده آشنا شوند کوششی نمایند که بحق و باطل اینها برسند که بسیاری از این‌سخنان را آن مردمان‌که دعوی دانش کرده‌اند شرارت را یاجهالت را مندرس ساخته‌اند و بتلبیس بصورت باطل بمردم فرا نموده‌اند، واللهالموفّق والمعین وما طالباً لمرضات‌الله تعالی .

دراین فصل بهمهٔ حدود اشیا اشارت کردیم : که حدّ از مادّه وصورت پرداخته شود وهمیشه مادّه بطرف عدم باشد که بقوّت‌است وصورت درطرف وجود که بفعل‌است که هرطرفی بطرفی باشد و الاّ، حدّرا معنی نبودی وبدین سخنان کافّهٔ حکما ضنّت کنند، وچنین‌که ما گفتیم باز بسیار ریاضت بایدکشید تابااین معانی رسید . وچون بیان موجودات دائمی کردیم که چه‌گونه موضوع افعال دائمی شوند ، بیان کنیم آن صنایع جزوی عملی، که موضوعات ایشان دائمی نیستند بتفصیل لایق این کتاب «بعون‌الله وتوفیقه والحمد لواهب‌العقل والحیوة»(۱) .

---

(۱) میرفندرسکی این‌فصل‌را مانند سایر فصول ومطالبی که برشتهٔ تحریر درآورده ←

منتخباتی از «رسالهٔ حرکت» فیلسوف میرفندرسکی

(۱)

رسالهٔ مختصری در حرکت از میرفندرسکی در کتابخانهٔ مجلس شورای ملی موجود است. ما عین این رساله را در این‌جا نقل می‌کنیم(۱).

« ... فانّی ارید فی مقالتی هذه ان ابیّن امر الحرکة وصورتها، وانّ کلّ متحرك، یتحرّك بوجه من الوجوه، وان المُثُل المنسوبة الی افلاطون فضل لا یحتاج الیها فی المتکوّنات ونستغنی عنها، تقرّباً الی مجلس شیخنا ومولانا الأجلّ (۲).

الفصل الاول

فی صورة الحرکة وانیّتها

انّ الحرکة تطلق فی کتاب مابعدالطّبیعة، لکلّ مالم یکن فی مادّة، ثمّ

←

بسبك وطریقهٔ اهل‌نظر واتباع مشّائین تقریر نموده‌است. برای روشن‌نمودن طریقه وسبك علمی میر بهمین‌اندازه از رسالهٔ صناعیه اکتفا شد. اکنون می‌پردازیم بنقل مطالب موجود درآثار دیگر این حکیم محقق، قدس‌الله عقله.

از همین‌مطالب مختصر و نسبةً ساده قدرت فکری وعمق‌نظر این‌فیلسوف علامه که مدتها دراصفهان به‌تدریس علوم‌عقلی اشتغال داشت و اعاظم افاضل عصر از حوزهٔ پرفیض او استفاده نموده‌اند و بعداز فراغت از تحصیل نزد این استاد اعظم خود عهده‌دار تدریس گرم‌ترین حوزه‌های علمی فلسفی بودند بخوبی واضح و لایح‌است.

(۱) باید متذکر بود که کتابخانهٔ مجلس شورای‌ملی ازحیث اشتمال بر نفیس‌ترین کتب خطی بخصوص نسخ کتب ورسائل فلسفی وعرفانی جامعترین کتابخانه‌های ایران‌است حسن‌سلوك متصدیان امور کتابخانه با مراجعه‌کنندگان بسیار قابل‌توجه‌است وازهمه‌مهمتر نظم خاصّی‌است که براین‌محیط حکمفرماست.

(۲) مااین‌استاد بزرگ‌را که‌میرازاو تجلیل فرموده‌است بعدازتفحّص زیاد نشناختیم شاید درخلال سیر درکتب، اساتید میر را پیدا نمائیم.

حصل فیها، فالخروج من القوّة الی الفعل صورة الحرکة وانیّتها وهی علی قسمین: خروج علی سبیل التدریج وهی المسمّاة بالحرکة فی کتاب السّماع الطّبیعی. وخروج لیس علی سبیل التدریج وهی المسمّاة بالکون والفساد فی کتاب السّماع الطّبیعی.

الفصل الثانی

فی انّ کل متحرّك یتحرّك من غیره وانّه لایجوز ان یتحرّك متحرّك عن نفسه

لان کلّ حرکة فهو خروج شیء(۱) من القوّة الی الفعل، فیجب ان لایکون ذلك الشیء فی تلك المادّة قبل الخروج، والاّ لم یکن خروج، فهی اذن لها من امرٍ خارج بالضرورة (۲). فاذن لکلّ متحرّك محرّك غیره، وذلك ماأردنا ان نبیّن.

---

(۱) فهو خروج الشیء من القوة الی الفعل . . .

(۲) اساطین فن حکمت حرکت را بر دوقسم تقسیم نموده‌اند، حرکت قطعیه وحرکت توسطیه.

اصل حرکت را به «خروج الشیء من القوة الی الفعل علی سبیل التدریج» تعریف نموده‌اند و خروج دفعی را حرکت نمیدانند، حرکت وسکون بمعنی اعم ازعوارض موجود بماهو موجوداست وعارض برموجود می‌شود بدون آنکه موجود، درقبول عروض به‌نوع خاصّی ازطبیعی وتعلیمی متخصّص گردد. بنابراین موجود بطور مطلق یا ازجمیع جهات بالفعل و ثابت مطلق‌است و سنوح حالات و تغیّرات درآن راه ندارد بیك‌معنی چنین موجودی ساکن و ثابت مطلق‌است.

موجود بالقوّه ازجمیع جهات وحیثیات، بدون آنکه به‌جهت فعلیّتی ملتجی ←

الفصل الثالث

فی ان لکل متحرّك محرّكاً اولاً فی ذاته

واذ قد تبیّن انّ لکل متحرّك محرّكاً ، فلا یخلو ذلك المحرك من انّ

شده‌باشد درنظام عالم وجود متصور نمی‌باشد . هیــولای اولی دارای فعلیت قوه‌است ، و بصورت ملتجی‌است درجای خود بیان‌شده‌است که‌جهت فعلیت بجهت قوه تقدّم‌دارد جهت فعلیت هیولی متضمّن درحیثیت قوه‌است درچنین حقیقتی استکمال وخروج از قوه بـه فعلیت درآن متصور و واقعست و بهرصورتی که‌بخواهد متحول‌می‌شود. چون هیولی‌بدون صورت محقق نمیشود، موجود بالقوه ازجهتی وبالفعل ازجهت دیگر مرکب از دوشی‌ءاست که بجهتی بالفعل وبجهت دیگر بالقوه‌است . ازآن جهتی که‌بالفعل‌است برجهت دیگـر (جهت قوه) مقــدم‌است، چون جهت فعلیت مطلقاً برجهت قوه بجمیع انحاء تقدم، مقــدم است .

موجود بالفعل ازجمیع جهات و حیثیات، بسیط‌الحقیقه‌است وبحسب وجود جامع جمیع اشیاء وواجد جمیع فعلیات می‌باشد. موجود بالقوه ازجهتی و بالفعل از جهت‌دیگر باعتبار جهت قوه متحول بصور و فعلیات می‌شود .

ازجهت قوه، قبول صـُـور گوناگون می‌نماید ومخرج ماده ازقوه‌به‌فعلیت بایدمحرکی تام‌الوجود باشد. خروج از قـّوه بفعل یا بنحو تدریج‌است یابرسبیل غیرتدریج یعنی‌خروج بنحو دفعی‌است . خروج بمعنی اعم (از تدریج و دفعی) عارض جمیع مقولات می‌شود و جمیع مقولات موجود درعالم کـَون وفساد ازقوه به‌فعلیت خارج می‌شوند .

این حکیم عـلّام درفصل اول، معنی حرکت (خروج از قوه به‌فعلیت) و اقسام‌خروج از قوه به‌فعل که دفعی و تدریجی باشد بیان نموده‌است .

در فصل دوم بیان نموده‌است که هرمتحرکی باید منتهی شود به‌موجود محرك غیر– متحرك، چون موجودی که ازقوه به‌فعلیت می‌رود به‌اعتبار جهت قوه فاقــد کمال‌است و باعتبار حصول حرکت و اتصاف بحرکت واجد کمال‌است، شیء واحد ازجهت واحد فاقد و واجد نمی‌شود . این رساله مشتمل بر چندفصل‌است که ما باتوضیح و تحقیق آن‌را ذکر

←

صورةالحرکة التی یستفید منه‌المتحرك حاصلة له اولیس حاصلةله(۱)،ولایجوز ان لایکون حاصلاً له لأنّ مالم یکن حاصلاً لشیءٍ کیف یجوز ان یستفید منه

←

می‌نمائیم «والله هوالموفق للرشاد ویهدینا سواءالسبیل» .

(۱) میرفندرسکی برخلاف سایر اهل تحقیق این‌مبحث‌را طرح نموده‌است . ازبرای تقریر و تبیین مطالب متن می‌گوئیم : در حاشیهٔ قبل بیان نمودیم که حرکت امر وجودی است وتحقّق خارجی دارد «فهی فعل او کمال اول للشّیٔ الذی هو بالقـّوة من جهة ما هو بالقوة» . قوه نسبت بمتحرك ازآن‌جهت که متحرك‌است بمنزلهٔ فصل مقـّوم میباشد ، تقابل بین آن و سکون تقابل عدم و ملکه‌است (اگرچه درعالم ماده ساکن وجود ندارد وحرکت ساری درجمیع جواهر و اعراض‌است) حرکت ازآنجهت که صفت وجودیِ امکانی‌است در تحقّق خارجی احتیاج به‌قابل دارد ازجهت حدوث محتاج به‌فاعل می‌باشد. جهت قبول و فعل دوامر متغایر و متباین می‌باشند و ازجهت واحده دریك موجودخارجی مجتمع نمی‌شوند ، یك‌شیٔ واحد نمی‌شود فاعل و قابل باشد، مفیض هرگز ازآن جهتی که مفیض‌است مستفیض نخواهدشد، متحرك‌خودرا بحرکت درنمی‌آورد بلکه‌موجدحرکت ومحركِ موجد متحرك‌را بحرکت درمی‌آورد، موجودی که بخودی‌خود متحرك نباشد ؛ شیٔ متحرك که بالذات فاقد کمال حرکت‌است موجد حرکت‌درخود نمی‌باشد. لذا درجای خود بیان شده‌است که متحرك یعنی قبول‌کنندهٔ حرکت بایدبالقوه متحرك‌باشد وشیٔ‌دیگر موجد حرکت درآن باشد .

بعبارت اوضح وتقریر جامعتر: قابل حرکت موجود بالقوه‌است و این اتصاف بقوه یا ازهمین جهت قابل حرکتست یعنی شیٔ ازیك‌جهت بالقوه‌است و اتصاف‌آن بقوه ازجهت قبول حرکت‌است ازجهات دیگر بالفعل‌است یا ازجمیع‌جهات بالقوه‌است، کمااینکه فاعل حرکت باید بالفعل باشد یا ازآنجهت که مفیض حرکت‌است یا بالفعل ازجمیع جهاتست . موجود بالقوهٔ من‌جمیع‌الجهات هیولای اولی، وحقیقت بالفعل از کافّهٔ جهات و حیثیات ذات اقدس ربوبی‌است. لذا حکماء وعرفا گفته‌اند : وجود دارای دوحاشیه وطرف‌است و مراتب وجودی محصور دراین‌دوطرفند حقیقت حق و هیولای اولی ، ازآنچه که ذکرشد اثبات می‌شود وجود محرك اول که حقتعالی باشد، وواجب‌است رجوع جمیع متحرکات و

←

ذلك غيره؟ وكيف يمكن انّ عالماً يستفيد ممّن لم يكن له ذلك العلم وان يستفيد وجوداً من معدوم كمال ؟

قال الاسكندر الافروديسی : وهی فاذن يجب ان يكون صورة الحركة له بذاته ، اوليس له بذاته . فان كان صورة الحـركة له بذاته ، فذلك المحرّك لا يتحرّك فی تلك الصّورة ، فان كان له ليس تلك بذاته فالمحرّك يتحرّك ويجب ان يكون له محرّك غيره كما قلنا ، فوجب ان ينتهی الی محرّك لايتحرّك لأنّ مابالذات قبل ما بالعرض .

الفصل الرابع

فی انّ الحركات علی اختلاف انواعها يجب ان تنتهی الی محرّك واحد لا يتحرّك بوجه من الوجوه.

واذ قد تبيّن انّ لكل متحرّك محرّكاً ، لايتحرك ، فلا يخلو من ان يكون

←

محرّكات، بمحرك واحد حقيقی من جميع الجهات والحيثيات. ازآنچه ذكرشد واضح گرديد مراد اين حكيم نحرير ازاينكه فرمود : «ان كلّ متحرك يتحرّك من غيره وانّه لايجوز ان يتحرك متحرك عن نفسه ... » واينكه درفصل ثانی فرمود : «ان صورة الحركة الّتی يستفيد منه المتحرك حاصلة للمحرّك.. لأن ما لم يكن حاصلاً لشیء كيف يجوز ان يستفيد منه ؟ ... » همان تقرير تفصيلی فصل اول است كه گفتيم: نسبت حركت كه نوعی از كمال وامری وجوديست بقابل حركت (متحرّك) بالقوه، ونسبت بفاعل حركت وجدان وفعليّت است، فاقد كمال واجد آن نيست مگر ازناحيهٔ غير، فاعل وواجد حركت فاقد آن نميباشد

خشك ابری كه بود زآب تهی   نايد از وی ، صفتِ آب دهی

مطالب فصل رابع، نيز ظاهر گرديد ما گفتيم كه جميع جهات قـوّه بايد بالأخره به امری برگردند كه محض فعليت وفعليّت محض و وجودی بالفعل من جميع الجهات و بالأخره واجب بالذات و واجب من جميع الجهات باشد .

بعدد كلّ متحرك لا يتحرك او يكون لكل المتحركات محرّك واحد فلا يجوز ان يكون محرك متحركاً غير محرك غير ما للآخر لأن تلك المحركات امّا ترجع الى محرك واحد فيكون تلك المحركات متحركات. هذا مخالف . ومع ذلك يكون المحرك الاول لكل المتحركات واحداً . وامّا ان لايرجع الى محرّك واحد فيكون عدد المبادى الاول كثيرة وهذا محال . ولو لا مخافة التطويل لأثبتت بالبرهان المستقيم . ولو امرني الشيخ لافردت في ذلك مقالةً عليحدّة فاذن المحرّك الاول لكل المتحرّكات واحدٌ وذلك ماأردناه .

الفصل الخامس

في غناء المتكوّنات عن المُثُل الأفلاطونيّة

انّ افلاطون راى : المادّة بالقوّة انسان وحيوان وابيض وواحدٌ وكثير و سماءٌ و ارضٌ ونارٌ و هواءٌ و ماء الى غير ذلك من الصّور الكثيرة المختلفة؛ و علم أنّ مُخرجَ كلٍّ واحد من المذكورات «اعنى : الانسان والحيوان و الأبيض و غير ذلك» من القوّة الى الفعل يجب أن يكون تلك الصّور له على وجه أشرف(١) .

و اعلم انّه يجب أن ينتهي كلٌّ واحد منها الى محرّك لايتحرّك أعني مايكون له تلك الصّور على وجه أشرف ممّا في المادّة . فظنّ انّه يجب أن يكون لكلّ واحد من تلك الصّور محرّك لايتحرّك على حدة ، فلزمته الكثرة

(١) يعنى بايد صور مخرج با صور متحركه تحت نوع واحد واقع باشند وچون جهات موجود درعقل عاشر وافى از براى صدور اين انواع مختلف نمى‌باشد، ناچار بأرباب انواع كه ازآنها بعقول متكافئه و عرضيّه تعبير نموده‌اند قائل شده‌اند . صدرالمتألّهين از ناحيهٔ حركت دركتاب «الشواهد» بر وجود مثل نورى برهان اقامه نموده‌است .

فی‌المبادی أوالانتهاء بکلّها الی محرك واحد و هو خلاف ماوصفه ویستغنی مع تلك‌المحرّکات عن تلك‌الصّور المفارقةالکثیرة ، ولأنّه ان کان یجوز أن یصدر من محرّك واحد صور کثیرة مختلفة قبل‌المادّة فیجوز أن‌یصدر تلك الصّورالمختلفة فی‌المادّة علی طریق الأولی(۲) .

فاذن‌القول بالمُثُل‌الأفلاطونیّة فضل لایحتاج الیهاالموجودات .

فهذا آخر ما أردت ایضاحه بایجاز و اختصار . . . والحمد لواهب‌العقل والحیوة» .

همانطوریکه ما کراراً در آثار خود متذکر شده‌ایم و در این منتخبات نیز بیان نموده‌ایم میرفندرسکی درفلسفه تابع اتباع مشّاءاست ،نفی‌او مُثل‌نوریه‌را نیز ناشی از پیروی او از سبك مشّائین میباشد .

این‌مناقشه برقول افلاطون واردنمی‌باشد ودلیل قائلان بمثل‌نوری منحصر باین یك‌دلیل نمی‌باشد . ما از برای اثبات مثل نوری و مناقشه بر فرمودهٔ میر ناچاریم بطور اختصار در این مسأله بحث نمائیم . فنقول بعون‌الله تعالی و الاستمداد من ملکوته‌الاقدس‌الأعلی :

برای هرنوعی از انواع موجود در عالم ماده ، فردی مجرد از عوارض و تشخّصات مادی در عالم عقول موجوداست ، فرد مجرد عقلی اصل و تمام و باطن حقایق افراد مادّیه ، و حقایق مادّی ظهور و تدلّی و شئون اصل مجرد میباشند . حقایق عالم عقل و ساکنان ملکوت اعلی از شدت وجود و تمامیت

---

(۱) چون صور عقلیه ومثل نوریه بوحدت وصرافت نزدیك‌ترند ازصُوَر منغمر درماده و لقاءل ان‌یقول: یجوز حصول‌الصورالعقلیّة الموجودة فی‌العقول الطّولیّة فی المادة بواسطة وجوداستعدادات مختلفة حاصلة فیها. مطلب‌دیگر آنکه صُوَرافلاطونیه مدبّر انواع ازحیث‌عدد باصورحاصلهٔدرمواد کەچەبساتناهی‌متعددندارند مقایسه نمیشوند. جهات متکثّرەدرماده ازحیث‌انغماردرتکثّر باعتبار آنکه تنزلات عقولند و از جهات موجودهٔ وجوبیّه وامکانیّهٔ درعقل متحقّق شده‌اند بکثرت نزدیك‌ترند .

ذات، احتیاج بماده و وضع و سایرعوارض مادی ندارند. ما در جای خود به‌تبع صدرالحکما تشکیك در افراد یك حقیقت واحده را جائز میدانیم اینکه برخی گفته‌اند: «ان الحقیقة الواحدة کیف یتقوّم بعضها بنفسها وبعضها بغیرها ولواستغنی بعضها عن المحلّ، لایستغنی الجمیع»، بطور مطلق تمام نیست؛ تشکیك درحقایق متواطئه و افرادیکه در عرض یکدیگر باشند روا نیست ولی در حقایق متشکّکه که‌برخی علت وبعضی از افرادمعلول‌است اشکالی ندارد. شیخ رئیس و اتباع او از جمله «میرفندرسکی - رضی‌الله‌عنه» روی همین اشکال مثل نوریه را نفی نموده‌اند:

«ان کلّ قوّة و کمال وهیئة و جمال، توجد فی هذاالعالم الأدنی فانّها بالحقیقة ظلال و تمثّالات لما فی‌العالم الأعلی؛ انّما تنزّلت وتکدّرت وتجرّمت بعدماکانت نقیة صافیة مقدّسة عن‌النّقص والشّین مجرّدة عن‌الکدورة والرّین متعالیة عن‌الآفة والقصوروالخلل والفتوروالهلاك والدّثور بل‌جمیع صورالکائنات و ذوات‌المبدعات آثار و انوار للوجودالحقیقی».

امکان وجود فرد عقلی و مثل نوری بعد از آنچه بیان شد مورد مناقشه نمیباشد. روی قاعدهٔ امکان اشرف باید از برای نوع انسان دوفرد در عالم ابداع موجود باشد؛ وجود زید «مثلاً» درعالم ماده دلیاست بروجود فرد مثالی برزخی در عالم برزخ و فرد مجرد عقلانی در عالم عقول عرضیّهٔ متکافئه. طفره در نظام وجود محال‌است همانطوریکه وجود نطفه بعد از طیّ مراتب نباتی وحیوانی بعالم انسانی میرسد ودراین‌عالم بعدازاستکمالات جوهری وارد مراحل ادراکات حیوانی‌میشود وبتجرد برزخی میرسد، واز تجردبرزخی به‌تجرد عقلانی منتقل میشود؛ در جای خود تجرد برزخی نفوس حیوانی ثابت شده‌است و در حیوان جهت ثبات و بقاء وجود دارد، و تجرد منحصر بتجرد عقلی‌نمیباشد. در قوس نزول وجود بعد از تنزّلات متعدّد بمقام عقل مجرد و فرد عقلانی انسانی مثلاً میرسد، بعد متنزل بصورت فرد برزخی شده، و بعد از تنزل از این عالم بمقام ماده و هیولی تنزل می‌نماید با براهین متعدد تجرد قوهٔ خیال و بقاء نفوسی که بمقام تعقل صرف نرسیده‌اند اثبات شده‌است.

جمیع صور و هیئآت متکثّره و اعراض متفنّنهٔ در عالم ماده و وضع در عالم مثل بوجود واحد بنحو بساطت و وحدت وجود دارند، وچون مثل بلاواسطه از حق صادر نیستند بین آنها وحق وسایط نوریهٔ زیاد، واجد حیثیات متکثّر که سبب تکثرات و جهات متمایزه در عالم برزخ‌اند وجود دارند . در مقام خود مقرر شده‌است که تکثرات مادی و تعددات فردی ناشی از جهات متکثر در مثل نوری و عقول طولیه و عرضیه میباشد ولازم نیست جمیع جهات تکثر ناشی از ماده باشد .

«وقد قرر فی‌مقره ان‌التکثرالفردی قدیحصل من‌القابل مع وجود جهات متکثّرة فی‌الفاعل المجرد وقدیحصل من‌الجهات المتکثرة فی‌الفاعل کالتکثرات الحاصلة فی‌الافرادالمثالیة من‌الأنواع والتکثر الحاصلة فی‌القوة الخیالیه من الانسان والحیوان» .

نفس در مقام ادراك حقایق در درك جزئیات حقایق جزئیه را در عالم مثال و در مقام درك کلیات حقایق را در عالم مثل نوری ادراك می‌نماید ، صور موجود در عالم مادّه متنزّل از عالم عقل‌است ، و هرصورتی دارای اصل ثابتی‌است‌که فرق آنها بشدّت و ضعف و کمال و نقص‌است .

بنابرآنچه که ذکر شد جمیع حقایق در این عالم ظاهر و فرع و تجلی و تدلی حقایق غیبی‌است و هراصای واجد جمیع شئون فرع خود میباشد ، ولی بوجودی جمعی احدی کمالی . بهمین مناسبت جمیع آثار موجود در این عالم که متفرع‌است برحقایق‌مادیات، مستنداست باصل و مبدء خود که حقایق غیبی و مثل افلاطونی باشد . که همانطوریکه جمیع آثار وحرکات ظاهر درقوای ظاهری وباطنی وجود انسان؛ منبعث از نفس ناطقه میباشد ، و نفس اصل واحد ساری درقوای انسان وحافظ تکثرات وجهت وحدت جهات متبائنه درانسان میباشد. ازآنجائیکه نفس دراصل وجود عین موادّ ومتحرّك بحرکت جوهری وذاتی‌است و انسان در موارد حرکات متحوّل بانواع متعدداست احتیاج به‌جهت وحدت و ثبات دارد ، آن اصل حافظ نوع ، ربّ‌النوع‌است . بعد از معلوم شدن آنچه که ذکر شد واضح میشود مناقشه برقول حکیم محقق میرفندرسکی «... فظن

انه یجب ان یکون لکلّ واحد من تلك الصّور محرّك لایتحرّك علیحدة . . .» وجه اینکه صور انسانی و حیوانی و مائی و هوائی و ناری و سایر انواع را مستند برب‌النوع و فرد عقلانی علیحده میدانند، آنستکه بنابر قواعد مقرره افراد مادی بحکم قاعدهٔ امکان اشرف دارای فردی مثالی معلول فرد عقلانی میباشند .

البته فرد عقلانی چون نوع عقول منحصربفردمیباشد در هرنوع واحد وافراد مثالی و مادی متکثرند . اما اینکه میر فرموده‌است «فلزمته الکثرة فی‌المبادی اوالإنتهاء بکلّها الی محرك واحد . . » اشتباه نموده‌اند ، چون کثرات موجود در عالم ماده ناشی از ماده و قابل «مادیات» وجهات متکثره درعقول‌وفواعل علت کثرت در افراد مثالی میباشد . و سرّ اینکه برخی از اتباع اشراق گفته‌اند : جهات متکثره در عقل عاشر (که مشاء قایلند) وافی بصدور این همه انواع مختلف در عالم کثرت و ماده نمیباشد ، پس کثرات افراد هرنوعی مستند برب واحد آن نوع میباشد همانست که در مبحث حرکت صدرالحکماء گفته‌است که حافظ انواع متحرك بحرکت جوهری رب‌النوع‌است بنـــا برنفی حرکت جوهر ، نفس انسانی ثابت و ساکن‌است و تبدیل نوع درآن متصور نمی‌باشد فرد مجرد مثالی برزخی نیز از جهاتی باکثرت وجودی خود مصحح کثرت نوعی میباشد .

ومما ذکرنا وحقّقناه لك تبیّن انّه لاوجه لما قاله : «ویستغنی مع تلك المحرکات عن‌الصور المفارقة‌الکثیرة . . .» لان‌الدلائل‌المتقنة‌الجأنا الی‌القول بوجود الصورالالهیّة ولا وجه ایضاً لما ذکره: «لانّه ان‌کان یجوز ان‌یصدر عن محرك واحد صور کثیرة مختلفة قبل‌المادة فیجوزان یصدر تلك‌الصورالمختلفة فی‌المادة علی‌طریق‌الاولی....» ولعمری ان ماذکره خال عن‌التحقیق وللتأمل فیه مجال واسع.

جواب میرفندرسکی از سؤال آقامظفّر حسین کاشانی

گویا آقا مظفر حسین کاشانی از حکیم عصر خود میرابوالقاسم فندرسکی ــ قدس‌الله سره ــ سؤال از جواز یاعدم جواز وقوع تشکیك در ذاتیات نموده است . میر برطبق جواب از سؤال سائل وتحقیقی که در این‌مسأله نموده‌است ذاتی‌را برطبق مسلك اتباع مشّائین مقول بتشکیك نمیداند برخلاف حکمـــای اشراق که در ذاتیات تشکیك را جائز و واقع وجوهر معلول را ظلّ جوهر علّت

میدانند .

میر درجواب آقامظفر گوید :

آنچه فرموده‌اید : در ذاتی و تشکیك و عدم تشکیك برآنچه ذاتیست او را ، معتقد این ضعیف آنستکه: نشایدکه ذاتی مقول بتشکیك باشد، چه هرگاه فرض کنیم مثلاً که مقدار مقول بتشکیك است نسبت بخط، و سطح وجسم تعلیمی و ذاتی‌است نسبت بایشان و مشترك میان هرسه ، گوئیم : (۱)

معنی مقداریتی که در خطاست بهمان معنی مقداریتی‌است که در سطح‌است یا نه بهمان معنی مقداراست ! اگر نه بهمان معنی‌است ، پس مقدار مشترك نیست این دو را ، وذاتی نیست مشترك بمعنای مقداری میان این دو .

---

(۱) اصل وجود تشکیك خاصی و تحقق اختلاف و تمایز بنفس ذات بحسب برهان باید مورداتفاق قائلان به‌اصالت وجود و اصالت ماهیت باشد و مفری از اعتقاد باین قول وجود ندارد . اما بنا براصالت وجود ولزوم سنخیت بین علت و معلول و وجوب تحقق معلول قبل از وجود خارجی درموطن ذات علت بوجودی اعلی و ارفع از وجود خاص خارجی که بمناسبت همین اقتضا و تحقق در مرتبهٔ علت معلول خاص از علت مخصوص صادرمیشود که‌فرق‌آن‌باوجودخاص خارجی معلول‌بشدت‌وضعف‌است واضح‌است واین‌همان سنخیت بین علت و معلول‌است. بنا براصالت ماهیت وقوع تشکیك درسنخ ماهیات حتمی است جوهر معلول ظل جوهر علت‌است بنا بر وجوب سنخیت در علت و معلول که‌مورد اتفاق حکمای محققین‌است حتماً باید معلول مقام نازل علت باشد و اگر حصول تشکیك در ماهیات محال‌باشد باید اصالت ماهیت نیز ممتنع‌باشد بنا براین عقول و نفوس باید بحسب وجود خارجی (همانطوری که شیخ اشراق گفته‌است) و اصل حقیقت از یك‌سنخ باشند و تفاوت بین آنها بشدت و ضعف و کمال و نقص وسایر انحاء تشکیکی لحاظ شود و تباین درسنخ علل و معالیل مرتفع گردد . پس تشکیك درمراتب خارجی حقایق حتمی‌است آنهم تشکیك خاصی. اما جواب از شبهات متن سیأتی انشاءالله تعالی .

و این خلاف اصل مفروض‌است . و اگر بهمان معنی‌است ، شدّت مقداریّت در سطح بهمان مقداری مشترك‌است یا لازم آن ، یا نه‌معنی مقداری‌است و نه‌لازم بلکه امر عارضی‌است مقدار را . اگر عین مقداراست یا جزء مقدار یا لازم مقـدار بهمین معنی در خـط یافت شده‌است ، پس همین شدّت معنی مقداری که در سطح‌است در خط یافت شود و خط با سطح یکی باشد ، و معذلك معنی مقداری بر ، ماتحتِ خود ، مقولِ بشدّت وضعف نباشد و این خلف‌است . و اگر شدّت امر عارضی‌است ، عارضی‌است مقدار را در سطح و در خط .

فصل : گوئیم و چنین اعتقاد کنیم که مقدار جنس باشد و این دو فصل و هریك از خطّ و سطح ، نوع مرکّب از جنس و فصل . و آنچه فرموده‌اند در تمثیل در سؤال دوّم که خلاصهٔ آن اینست : که سواد و بیاض أنواع اویند و مرکّب باشد . گوئیم : هرچه مرکّب از جنس و فصل‌است لازم نیست که در خارج عقل بوجـود عینی مرکّب باشد . گوئیم : هرچـه مرکّب از جنس و فصل‌است در خارج مرکّب باشد ، مثال همین سواد و بیاض را گوئیم : که جنس ایشان «لون» است و تمایز هریك از دیگری بفصل مُنَوِّع ، و گوئیم : شهادت دهد ، عقلِ همهٔ عاقلان که لون در خارجِ عقل ما موجوداست ، ولون معقول از آن لون خارج برداشته شده‌است و سواد و بیاض در خارجِ عقلِ ما، موجوداست .

و همچنین سواد و بیاض معقول ما از آن دو برداشته شده ، و چون گوئیم : لونِ معقول، که مطلق موجوداست، در خارج موجوداست لازم نیاید

از این دو سواد موجوداست ، که مطلق که معنای لونی‌است مطابق موجود در خارج و از او ـ از خارج ـ برداشته شده‌است ، و مغایر معنی سَواداست و مطابق خارجی این دو یکی نیست ؛ که اگر مطابق لون بعینه مطابق سواد در خارج باشد بیاض باسواد یکی شود، وأعیان موجودات خلاف این را گواهی دهند . پس معلوم شد که سواد درخارج لونی‌است بامعنی ومطابق لون بعینه مطابق سواد نیست چه سواد در بیاض که ضدّ اوست در خارج یافت نشود و لون یافت شود .

پس معلوم شد که سواد در خارج لونی‌است بامعنی در آن معنی لونی، و چون گویند که سواد و بیاض در خارج مُرکّب نیستند مراد اینست که هردو مبدء کون ایشان که مادّة و صورتست در حقیقت و ذات ایشان موجود نیست ، که مبدء کون مادّی ایشان در خارج حقیقت ایشانست که موضوعات ایشانست ؛ و فرق میان مبدء کون که هیولی‌است مرشیء را و جنس که مبدء قوام است ، آنستکه مبدء کون که هیولی‌است مُقَدَّم‌است بروجود صورتِ کائن و از صورتی بصورتی نقل کند و از کونی بکونی ، چنانکه هیولای آب که مبدء کون اوست مقدّم‌است برآب و از صورت آبی بهوائی نقل کند و از هوائی بآبی .

و اما کون ، که مبدء قوام بیاض‌است ، که جنس‌است بمثل ، نه‌چنانست که مقدَّم برفصل بیاض‌باشد که گاه از سواد به‌بیاض نقل کند و گاه از بیاض بسواد .

و همچنین جوهر که مبدء قوام هیولی‌است و جنس‌است هیولی را

نه‌چنین‌است که آن جوهر که در هیولی‌است از نوع هیولی بیرون آید و فصل عقل را پذیرا شود ، یا از نوع عقل بیرون آید و هیولی شود .

وچون خواهندکه این فصل را مأخذ بدانند بکتاب مابعدالطبیعة رجوع کنند . و بالجمله هرچه بجز حضرت ربّ‌العزّت‌است از موجودات عینی او را از مرکّب بودن (ترکیب) چاره نیست * (۱)

میرفندرسکی‌تشکیک‌را ازذاتیات نفی‌نموده‌است. اشکال‌او همان مناقشاتی است که شیخ رئیس و جمع متأخران قائلان بأصالت وجود واصالت ماهیت در

(*) در نسخه‌یی: مرکّب‌بودن ونسخه‌یی که‌تازگی‌بدست نگارنده رسیده‌است وتاریخ کتابت‌آن یکهزارو صدوبیست‌وهفت۱۱۲۷ از «ترکّب» درنسخهٔ مجلس: ترکیب خ ل و «مرکّب» جزء متن‌است .

(۱) این‌قسمت‌را از نسخهٔ کتابخانهٔ مجلس شورایملی استنساخ ونقل نمودیم. ما سال گذشته این‌قسمت از منتخبات را (تا آخر منتخب فلسفی از حکیم علّام میرفندرسکی) چاپ‌کردیم چون خودم آن‌را تصحیح نکردم خیلی مغلوط ازکار درآمد بهمین مناسبت منتخب مخصوص سید داماد و میرفندرسکی را تجدید چاپ نمودیم علاوه براین جهت با حضرت استاد علّامه پروفسور کربین هم اختلاف عقیده درنحوهٔ ترتیب این‌منتخبات داشتیم حقیر اعتقاد دارد: لازم‌است شرح مختصر و گاهی‌مفصّل بموارد مخصوص‌منتخبات نوشته شود و مقایسه‌یی نیز بین افکار اعلام بعمل‌آید تا ارزش متون انتخابی واضح شود معظّم‌له اعتقاد داشتند باید فقط به‌نقل متون انتخابی اکتفا نمود و شرح و توضیح و بیان ارزش افکار را درتاریخ فلسفه نوشت، ایشان معتقد بودند شرح‌نویسی بر منتخبات فلسفی بیش‌از ٦۰ فیلسوف باین‌ترتیب که ملاحظه می‌شود سخت خسته‌کننده بل‌که کشنده‌است معظم‌له واقف‌نبودند حقیر درطول مطالعات فلسفی وعرفانی خود همهٔ افکار متأخّران بعداز ملاصدرا را بطورکامل مطالعه نموده‌است گذشته ازاین‌معنا انسان اگر بخواهد کار باارزش انجام‌دهد باید به‌زحمت مطالعه و تحقیق تن‌درنهد تا راه را برای دیگران هموار نماید .

نفی تشکیك در ذاتیات اقامه نموده‌اند ؟ بین اتباع ارسطو واهل اشراق درتشکیك طبایع اختلاف‌است . این مسأله چند نحو متصوراست و دارای شقوقی‌است . یکی اینکه : ذات وذاتیات نسبت بافراد خود آیا محال‌است متفاوت باشد و در صدق بحقایق‌خارجیه بأولویت وعدم‌اولویت ، تقدم ، تأخر ، کمال ، نقص ، شدت وضعف قبول اختلاف نماید ؟ یاآنکه تشکیك در ذات وذاتیات ممکن‌است ؟ صدق تشکیکی بنحو اولویت را جماعتی محال دانسته‌اند .

« الانوارالجوهریّةالنّوریة عند حکماءالفرس والأقدمین بعضها علّة لبعض باعتبار حقیقتهاالجوهریّة . . . » .

تشکیك بنحو اشدیّت واضعفیّت آیا موجب اختلاف نوعی بین افرادیکه مورد تشکیك می‌باشند و درآنها تفاوت واقع‌است ، میشود یا نمیشود ؟ البته این اختلاف در صورت وقوع، منشأ اختلاف فصول ذاتیه‌است .

تفاوت بحسب «کیف» و «کم» آیا دوقسم مختلف از تشکیك می‌باشند یا هردوی‌آنها بیکقسم برمی‌گردند؟ اختلاف بشدت وضعف وکمال ونقص‌آیا منحصر در کم وکیف‌است ویاآنکه در جواهر وذاتیّات نیز تحقّق دارد ؟ .

حکمای مشّاء واتباع معلم اول، از جمله میر فندرسکی، درجواهر وذاتیات جمیع انواع اختلاف‌را نفی نموده‌اند .

بنابرمذاق قائلان به‌اصالت ماهیّت، وقوع تشکیك درذاتیات واجب‌است چون علیّت ومعلولیّت وشدّت وضعف درنفس ماهیت واقع ووجود در جمیع شؤون تابع ماهیت‌است، بل‌که امری اعتباری صرف‌است که حکمی ندارد .

تحقیق

در یك‌حقیقت بسیط واحد، وقوع جمیع اقسام تشکیك جائزاست، ودر حقیقت وجود واقع، وجود نه‌دارای افراد متباین بالذاتست که تمایز در افراد آن بتمام ذات باشد ؛ چون وجود مشترك معنوی واصالت خاص وجوداست ومعنای واحد از حقایق متباینه انتزاع نمیشود ؛ بین علت و معلول سنخیت تامه موجود است ، وتباین از جمیع جهات منافات بااصل علیت ومعلولیت دارد، دوموجود مباین بتمام ذات قهراً در عرض یکدیگر واقع خواهند شد ملایمت ومناسبت

باعتبار اصلیت و فرعیت، شیئیت و فیئیت و سنخیت بحسب شدت و ضعف وظهور و خفاء ، عدم تعیّن وتعیّن ازشرایط علیت ومعلولیت‌است در عین‌حال ملازم با نوعی تباین باعتباری اتمّ انحای تباین بهمین‌اصل متفرع ساخته‌اند این معنی‌را : «العلّة حد تام لوجود المعلول والمعلول حد ناقص لوجود العلة، ذوات الأسباب لاتعرف الا باسبابها ، فعل کل فاعل مثل‌طبیعته» (۱) .

اینکه برنفی تشکیك استدلال شده‌است : اگر طبیعت و ذاتی از هوّیات تشکیکی باشد باید افـراد مختلف داشته باشد . اگـر طبیعت دارای سه فرد متوسّط و دانی و عالی بود ؛ آنچه که تمامیّت ذات بآن می‌باشد اگر آنستکه در فرد دانی‌است بـاید آنچه متوسّط و عالی زائد دارنـد عرضی باشد و خارج از طبیعت ، و اگر ملاك تمامیّت ذات به‌آنستکه در عالی‌است باید متوسط و دانی خارج از این حقیقت باشند ؛ مصادره بمطلوب‌است طبیعت تشکیکی باید دارای افراد مختلف وحقیقت ذات دارای شدّت وضعف بوده‌باشد مثل حقیقت نور که محقق حقیقت نور صرف ظهور بذاته و مظهریت غیراست این معنی در جمیع انوار متفاوته و مختلفهٔ بشدت و ضعف موجوداست (۲) .

ذاتی و مقوم اصل طبیعت ، یك معنی واحد مبهم ساری در جمیع افراد و جهت اشتراك بین افراد مختلفه‌است و خصوصیـات مختلفه قادح دراین معنی

---

(۱) معضل مبحث تشکیك را مامفصل دررسالهٔ تشکیك بیان نموده‌ایم وکلمات اعلام فن ازقبیل: شیخ‌و خواجه وعلامه شیرازی ومحشین‌تجرید وکلمات میرداماد، میرفندرسکی آقامیرزا رفیعای نائینی‌را دراین‌رساله نقل‌نموده‌ایم غفلت از اصل تشکیك خاصّی اعلام‌را دچار لغزش‌های بزرگی نموده‌است حکمای اسلامی مثُل نوری - وصور افلاطونی ومثُل معلّقه - صور برزخیّه‌را بواسطهٔ آنکه تحقّق و وجود این‌حقایق مستلزم تشکیك خاصّی است انکار نموده‌اند وجایز نمی‌دانند کـه افراد اصل واحد متّصف بعلیّت ومعلولیت بر تقدم و تأخّر، تجرد و عدم تجرد باشد .

(۲) برای بحث تفصیلی این‌مبحث رجوع شود بکتاب اسفار جلد اول چاپ‌ک۱۲۸۲ ﻫ ق. ص۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰٤ .

نمی‌باشد همانطوریکه درمقام اثبات وحدت حقیقت وجود ونور گفته‌اند (نه‌شدت قادح در اصل نوراست و نه نور ضعیف مرکّب از نور و عدم‌النور (ظلمت) است نور ضعیف و نور قوی و نور متوسّط هرکدام از حقیقت نورند. معنی تشکیك آنستکه حقیقت واحده دارای عرضی عریض و درجات و مراتب مقول بتشکیك داشته باشد (۱).

(۱) بنظر تحقیق تشکیك بحسب حقیقت درمظاهر وجوداست چون وجود واحد شخصی‌است.

(۳)

صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی

(۹۷۹ - ۱۰۵۰)

آخوند ملّاصــدرا بزرگترین فیلسوف اسلامیست کــه دارای تحقیقات عالیه‌یی در فلسفهٔ الهی‌است . ملا صـــدرا دارای تألیـفات زیادی‌است کــه ما خصوصیّات آنها را در کتب خود بیان نموده‌ایم کتاب «المسائل‌القدسیه» یکی ازآثارنفیس ومجهول‌ملاصدرااست(۱)که‌مانسخه‌ای ازآنرا بزودی منتشرمیکنیم صدرالمتألین در جمیع ابــواب فاسفه صاحب رای و نظـراست نگارنده بطور مبسوط آراء و عقاید این حکیم بزرگ را در شرح حال و آراء فلسفی ملّاصدرا و شرح مشاعر و حواشی و تعلیقات براسفار بیان نموده‌ام و در این کتاب بطور اختصار برخی از منتخبات فاسفی او را شرح میدهیم .

یکی از مسائل مهمّ فلسفه ، کــه تحقیق قسمت مهمّ و معظم فاسفه(۲)

---

(۱) این‌کتاب را آخوند اواخر عمر نوشته‌است خواص ازدانشمندان نیز ازوجود این کتاب آگاهی ندارند ما نسخه‌یی ازاین‌رساله دوسال قبل بــدست آوردیم که درزمان دولت حیات ملاصدرا درسال ۱۰٤۹ هـ ق از روی نسخهٔ اصل نوشته شده‌است تألیف این کتاب درسال ۱۰٤۹ تحقّق یافته‌است «فبذلك فلیتنافس المتنافسون» .

(۲) شیخ رئیس وخواجه وجمعی دیگر از حکمای اسلامی اگرچه قائل به‌اصالت وجود بوده‌اند ولی تبعاتی ازقول به‌تباین دروجود در کلمات آنها موجوداست که‌نتیجهٔ فرقی با قول بــاصالت ماهیت ندارد؛ لــذا دربسیاری ازمباحث عقلی، دچــار لغزشها و اشتباهات بزرگی شده‌اند مثل‌آنکه علم تفصیلی حق‌را در ذات حق نتوانسته‌اند اثبات‌نمایند مثُل نوریهٔ افلاطونیه را نفی نمــوده‌اند و مراد قائلان به‌اتحاد عقل و معقول و عــاقل و اتحاد نفس با عقل فعال و نحوهٔ انطواء کثرات در وحدت وظهــور وحدت درکثرت را درك ننموده‌اند .

برآن توقف دارد و در بین حکمای اسلامی تحقیق کامل این مساله اختصاص بآخوند ملّاصدرا دارد، مساله اصالت وجوداست اثبات وحدت حقیقت هستی و بیان تشکیك خاص‌ّالخاصّی و اخص‌ّالخواصی و بیان این معنی که علم و قدرت و اراده و سایر صفات کمالیه، عین وجود و از شئون ذاتیّهٔ آن میباشد، از اختصاصات این حکیم بزرگواراست. ملّاصدرا در مسألهٔ وجود، چند مطلب اساسی را بیان نموده‌است.

یکی اقامهٔ دلیل براصالت وجود «فی‌ان‌للوجودحقیقةعینیّة...»(۱) بطور تأسیسی، دیگر دفع شبهات قائلان باصالت ماهیت که برخی از آن شبهات عسیرالدفع‌است «انّ‌للقائلین باعتباریةالوجود، و کونه من‌المعقولات‌الثّانیة و الاعتبارات‌الذّهنیّة حججاً قویّاً سیّما ماذکره‌الشیخ‌الاشراقی فی حکمة الاشراق والتلویحات والمطارحات فانّها عسیرالدّفع دقیق‌المسلك...»(۲).

کار اساسی دیگر ملّاصدرا اثبات وحدت حقیقت وجوداست‌که در بعضی از مقامات بنابرطریقهٔ حکمای فهلوی وتشکیك خاصی‌که شیخ اشراق درحقیقت نور قائل‌است این مسلك را تقریر و تحقیق نموده و دربرخی ازمقامات در صدد اثبات وحدت شخصی وجود برآمده و برطبق ممشای اهل عرفان ومکاشفه در وجود و حقیقت آن سخن گفته‌است. ما درنقل منتخبات، این امور را بطور کامل بیان می‌نمائیم والله یقول‌الحقّ وهویهدی‌السّبیل.

یکی از مسائل حکمی که اصالت و وحدت حقیقت(۳) وجود و علم وقدرت

---

(۱) کتاب اسفار ط. ۱۳۷۸ ﻫ ق صفحهٔ ۳۷ شواهد ربوبیه ص۳ مشاعر «شرح لنگرودی» صفحه ۲٤ مفاتیح‌الغیب ط ۱۲۸۲ ﻫ ق ص ٦.

(۲) کتاب الشواهد ط مشهد صفحهٔ۱۸، کتاب اسفار ط ۱۲۸۲ ﻫ ق ص۱۳. نگارنده جمیع شبهات شیخ اشراقی و شارحان کلام اورا در تعلیقات بر کتاب المشاعر مفصّل بیان نموده‌ام.

(۳) این‌مسأله از امّهات مسائل حکمی‌است وضعاً وطبعاً مقدم بر مسائل دیگروجود است‌وباعتبارشرافت‌نیز تقدم‌بر مباحث وجود دارد. قول به‌اشتراك معنوی بمنزلهٔ قول به وحدت وجود و توحید خاص‌است انکار اشتراك معنوی مآلاً انکار توحید حقیقی‌است ←

و اراده و حب وسایر شئون ذاتی وجود برآن توقف دارد اثبات اشتراک معنوی وجود و صفات کمالیهٔ آن میباشد در کتاب اسفار گوید: (۱)

(۱)

«ـمـ فصل فی ان الـوجود مشترك" محمول علی ماتحته حمل التشکیك لاحمل التواطئو .

اماکونه‌مشترکاً بین الماهیات فهو قریب" من الاولیات ، فان العقل (۲) یجد بین موجود وموجودمن المناسبة والمشابهة‌مالایجدمثلهابین موجود ومعدوم. فاذا لم یکن الموجودات متشارکة فی المفهوم بل کانت متباینة من کل الوجوه کان حال بعضها مع بعض کحال الوجود مع العدم فی عدم المناسبة .

ولیست هذه لأجل کونهـا متحدة فی الاسم حتی لوقدرنا انّه وضع لطائفة من الموجودات والمعدومات اسم واحد ولم یوضع للموجودات اسم واحد اصلاً لم یکن المناسبة بین الموجودات والمعدومات المتحدة فی الاسم اکثر من التی بین الموجودات الغیر المتحدة فی الاسم بل ولا مثلها کمـا حکم به‌صریح العقل وهذه‌الحجّة راجحة فی‌حق المنصف علی کثیر من الحجج والبراهین المذکورة فی‌هذاالباب وان لم‌یکن مقنعة للمجادل والعجب انّ من قال بعدم اشتراکه فقد

←

مثل آنکه قول بقدماء ثمانیه «بنا برقول اشاعره» درقوهٔ قول بمبادی ثمانیه‌است «وان لم یعدوا من المشرکین بحسب ظاهر الشرع وان کانوا من المشرکین معنیً» درجـای خود بیان شده‌است که مفهوم ومعنای واحد ازحقایق متبائنه انتزاع نمی‌شود و اعلم ان من قال باصالةالماهیة ومن‌قال باصالةالوجود ولیکن یعتقد بتباین حقایق‌الوجودیّة لاتکون هذه المسألة عنده من اعظم‌المسائل‌الحکمیّة بل‌مسألة لغویّة .

(۱) اسفار اربعه، طبع سنگی تهران ۱۲۸۲ هـ ق ، ص۷ .

(۲) فیه اشارة الی انّه من‌الواجد انیّات کما لایخفی علی‌الخبیر الماهر .

قال باشتراكه من حيث لايشعر به لان الوجود فى كل شىء لوكان بخلاف وجود الآخر لم يكن هيهنا شىء واحد يحكم عليه انه غيرمشترك فيه بل هاهنا مفهومات لانهاية لها ، ولا بدّ من اعتبار كل واحد ، واحد منها ليعرف انه هل هو مشترك فيه ام لا فلمّا لم يحتج الى ذلك علم منه انّ الـوجود مشترك وايضاً الرابطة فى القضايا والأحكام ضرب (١) من الوجود وهى فى جميع الأحكام مع اختلافها فى الموضوعات والمحمولات معنىً واحد . . . . . .

وامّا كونه محمولاً على ما تحته بالتشكيك اعنى الأولويّة والأوليةوالأقدمية والأشدية،فلان الوجود فى بعض الموجودات مقتضى ذاته كما سيجىء دون بعض وفى بعضها اقدم بحسب الطّبع من بعض وفى بعضها اتمّ واقوى ، فالوجود الذى لاسبب له اولى بالموجودية من غيره، وهو متقدّم على جميع الموجودات بالطبع وكذا وجود كل واحدٍ من العقول الفعّاله على وجود تاليه ووجود الجوهر متقدم على وجود العرض وايضاً فان الوجود المفارقى اقوى من الوجود المادى وخصوصاً وجود نفس المادة القابلة فانّها فى غاية الضعف حتّى كأنّها تشبه العدم والمتقدم والمتأخر ، وكذا الاقوى والأضعف كالمقوّمين للوجودات وان لم يكن كذلك للماهيات فالوجود الواقع فى كلّ مرتبـة من المراتب لايتصور وقوعه فى مرتبة اخرى (٢) لاسابقة ولا، لاحقة ولا وقوع وجود آخر فى مرتبته لاسابق ولا ،

(١) لأنّها الوجود الرابط وله حظّ من الوجود .

(٢) هذا لاينافى القول بالحركة الجوهريّة فانها فى سلسلة الصعود، ذاتيّة للوجود فهذا الكلام فى المراتب الكليّة النزوليّة والبرهان قائم على ان ضعف الوجود الصّاعـد او نقصه ليس ذاتياً له بل هو فى صراط الإستكمال دائماً فيزول نقصه وينجبر بالكمال آناً فآناً بلاتوقف وسكون .

←

لاحق . . . . . . » .

همین اندازه از برای اثبات اشتراك معنوی وجود كافی‌است این وجود عام بدیهی‌که مشترك معنوی‌است اعتبار عقلی صرف‌است ومقوم افراد خارجی وجود نمی‌باشد . صدرالحکما در بیان اثبات این مطلب گفته‌است :

(۲)

«ـمـ... بیان‌ذلك: انّ کلّما یرتسم بکنهه فی‌الأذهان من‌الحقایق‌الخارجیّة یجب ان‌یکون ماهیته محفوظةً مع تبدّل نحوالوجود ، والوجود لمّا کانت حقیقته انّه فی‌الأعیان ، وکلّ ماکانت حقیقته انه فی‌الأعیان فیمتنع ان‌یکون فی‌الأذهان والاّ لزم انقلاب‌الحقیقة عما کانت بحسب نفسها ، فالوجود یمتنع ان یحصل حقیقته فی‌ذهن من‌الأذهان ، فکل مایرتسم من‌الـوجود فی‌النفس ویعرض له‌الکلّیة والعموم فهو لیس حقیقةالوجود بل‌وجهاً من وجوهه وحیثیةً من‌حیثیّاته وعنواناً من عنواناته ، فلیس عموم ماارتسم من‌الوجود فی‌النّفس بالنسبة الی‌الوجودات عموم معنی‌الجنس ، بل‌عموم امر لازم اعتباری انتزاعیٌ کالشیئیّة للأشیاءالخاصّة من‌الماهیّات‌المتحصّلةالمختلفة « المتخالفة » المعانی

وایضاً لوکان جنساً لافراده لکان انفصال‌الوجودالواجبی عن غیره بفصل، فیترکّب ذاته ، فانّه محال کما سیجیء .

واما ماقیل: من ان کل مایحمل علی‌اشیاء بالتفاوت فهوعرضی" لها، والوجود

←

ویمکن‌الجواب ایضاً بأن‌المرتبة فی‌الحرکة والمتحرك شیء آخـر علی ان‌المرتبـة فی‌الحرکةالجوهریة لاتقع فی مرتبة اخری فوقها بل تصل وتتحد معها فالمرتبةالوجودیة التالیة مثلاً مرتبة دائماً ؛ ولا ینافی ذلك اتصالها بالمرتبةالحیوانیة واتحادها معها کما فی المراتب‌النزولیة واتصالهاالوجودی .

قدسبق انه يحمل على افراده كذلك فيكون عرضياً لها، فغير تامّ «تمام...خل» عند جماعة من شيعه الأقدمين كما سينكشف لك انشاءالله تعالى...» .

از باب تمهيد مقدمه از براى اصالت وجود آنچه كه ذكر شد كافى است . صدرالمحقّقين از چندطريق ادلّه براصالت وجود اقامه نموده كه مشتمل است بر دلائل تاسيسى و دلائل نقضى ودلائلى از ناحيهٔ جعل دركتاب اسفارگويد : (۱)

(۲)

«ـمـ فصل فى ان للوجود حقيقة عينية .

لما كانت حقيقة كل شىء هى خصوصيّة وجوده الذى « التى » يثبت له ، فالوجود اولى من ذلك الشىء بل من كل شىء ان يكون ذاحقيقة ، كما ان البياض اولى بكونه ابيض ممّا ليس ببياض و يعرض له البياض ، فالوجود بذاته موجود وساير الأشياء غير الوجود ليست بذواتها موجودة بل بالوجودات العارضة لها . وبالحقيقة ان الوجود هو الموجود ، كما انّ المضاف هو الأضافة لامايعرض لها من الجوهر والكمّ والكيف وغيرها كالأب والمساوى والمشابه وغير ذلك .

قال بهمنيار فى التحصيل : وبالجملة فالوجود حقيقته انّه موجود فى الأعيان لاغير، فكيف لايكون فى الأعيان ما هذه حقيقته...» .

ممكن است اين برهان را اين نحو تقرير كنيم :

بدون شك ماهيت «من حيث هى هى» نيست الاهى چنين حقيقتى بالذات وجود ندارد كمااينكه بالذّات معدوم هم نميباشد اصالت و منشائيت اثر آن و

(۱) اسفار اربعه چاپ سنگى طهران ۱۲۸۲ هـ ق صفحهٔ ۸ كتاب الشواهد چاپ مشهد انتشارات دانشگاه مشهد به تصحيح وتعليق نگارنده ۱۳۸۷ هـ ق ص۷ كتاب المشاعر باشرح لنگرودى و تعليقات نگارنده ، انتشارات كتابفروشى زوار ۱۳۴۲ هـ ش صفحهٔ ۲۸،۲۹ ، ۳۲ كتاب المظاهر الإلهيّة، انتشارات دانشگاه مشهد ۱۳۴۱ با تعليقات نگارنده ص۱۶،۱۷ مفاتيح الغيب ملاصدرا، چاپ طهران سنگى ۱۲۸۲ هـ ق ص ۱۲، ۱۴ .

ترتّب آثار برچنین حقیقتی بالعرض خواهد بود و ما بالعرض باید منتهی بمابالذّات شود .

فلابدّ أن یکون الأصالة فی شیء بالذات حتی تکون فی الماهیّة. لابالذات و هو الوجود چون موضوع اصالت و عدم اصالت وجود یا ماهیّت است فاذا لم تکن الماهیّة اصیلة فالوجود هو الأصل» .

صدرالمحققین «قدّس سره» در بیان أصالت(۱) وجود نیز گوید :

(٤)

«ـمـ(۲) الثانی... من البیّن الواضح انّ المراد بالخارج والذهن فی قولنا « هذا موجود فی الخارج » و «ذلك موجود فی الذهن» لیسا من قبیل الظّروف والأمکنة ولاالمحال ، بل المعنیّ بکون الشیء فی الخارج انّ له وجوداً تترتّب علیه آثاره واحکامه ، وبکونه فی الذهن انّه بخلاف ذلك .

فلولم یکن للوجود حقیقة الاّ مجرّد تحصّل الماهیّة لم یکن «ح» فرق بین الخارج والذهن وهو محال ، اذالماهیّة قدتکون متحصّلة ذهناً ولیست بموجودة فی الخارج .

یکی از براهینی که تمامیت اکثر براهین اصالت وجود برآن توقف دارد و آخوندملّاصدرا دراکثرکتب خویش بآن تمسّك جسته‌است برهان زیراست(۳)

(۵)

« ـمـ ... الرابع (٤) لولم یکن الوجود موجوداً لم یکن (۵) شیء من الاشیاء

(۱) کتاب شرح مشاعر چاپ م ۱۳۸۳ هـ ش ص٤۱، ٤۲، ٤۳ .

(۲) الشاهدالثانی ... خ ل

(۳) این برهان را درمشاعر تقریر فرموده‌است رجوع‌شود بهشرح مشاعر لنگرودی بامقدمه وتعالیق نگارنده ط ۱۳٤۲ ص٤۸، ٤۹ .

(٤) الشاهدالرابع، خ ل نسخهٔ آقای پروفسور کُربن .

(۵) لم‌یوجد ... آق، م

وبطلان التالی یوجب بطلان المقدم بیان الملازمة : ان الماهیّة اذا اعتبرت بذاتها مجردةً عن الوجود فهی معدومة فکذلك اذا اعتبرت بذاتها مع قطع النظر عن الوجود والعدم فهی بذلك الاعتبار لاموجودة ولا معدومة ، فلولم یکن الوجود موجوداً فی ذاته لم یمکن ثبوت احدهما للآخر فان ثبوت شیء لشیء اوانضمامه الیه اواعتباره معه متفرع علی ثبوت المثبت له او مستلزم لوجوده .

فاذا لم یکن الوجود فی ذاته موجوداً ولاالماهیّة فی ذاتها موجودة فکیف یتحقّق هناك موجود فلا یکون الماهیّة موجودة .

وکل من راجع، وجدانه لیَعلَم یقیناً انّه اذا لم یکن الماهیّة متّحدة بالوجود کماهوعندنا(۱) ولا معروضة له (۲) کما اشتهر من المشائین ولا عارضة له کما علیه طائفة من الصوفیّة فلم یصحّ کونها موجودة بوجه ، فان انضمام معدوم بمعدوم غیر معقول. وایضاً انضمام مفهوم بمفهوم من غیر وجود احدهما اوعروضه للآخر اووجودهما اوعروضهما لثالث غیر صحیح اصلاً فان العقل یحکم بامتناع ذلك . . . .» .

(۱) این برهان براصالت وجود بوجه من الوجوه قابل خدشه نمیباشد بعداز آخوند ملاصدرا جمیع اهل تحقیق این قبیل از تحقیقات را تلقی بقبول نموده‌اند و دراستواری این تحقیقات همین بس که جمیع اعلام بعداز آخوند طریقهٔ اورا برجمیع طرق فلسفی ترجیح دادند .

(۲) ظاهر کلمات مشائین این است که ترکیب وجود وماهیت را انضمامی میدانند آنهم باعتبار خارج برخلاف مذهب تحقیق که مختار آخوند ملاصدرا است آخوند همان طوری که بیان شد ترکیب وجود وماهیت را اتحادی میداند اهل عرفان قائلند که ماهیت وعین ثابت از عوارض و طواری حقیقت وجوداست .

من و تو عارض ذات وجودیم　　　مشبکهای مرآت شهودیم

خلاصهٔ کلام آنکه آنچه که بالذات طرد عدم از ماهیات می‌نماید و تاماهیت بآن حقیقت ملتجی نشود منشأ آثار نمی‌گردد حقیقت وجوداست که بحسب نفس ذات نقیض عدم است وماهیت مفهوم غیر متحصلی‌است که باعتبار وجود خارجی یا موجوداست و یا معدوم و باعتبار مفهوم نه باوجود نقیض‌است و نه باعدم بلکه لااقتضا نسبت بوجود و عدم میباشد.

حیثیّت مکتسبهٔ از جاعل اگر بالذات با عدم نقیض‌است از سنخ ماهیات نمی‌باشد چنین حقیقتی همان وجود خاصّ مفاض از حق خواهدبود ماهیت بوجه من‌الوجوه انتساب بجاعل ندارد وطرف اضافهٔ بحق نیز نمی‌باشد فی‌نفسها «همانطوریکه نه موجوداست و نه معدوم» نه مجعول‌است نه لامجعول نه واحد است و نه کثیر اتصاف ماهیت بوحدت و کثرت و وجود و عدم و مجعولیت و جاعلیّت بالعرض والمجازاست نه‌بالذات لذا صدرالحکما در مشاعر(۱) و اسفار و برخی دیگر از کتب خود گفته‌است:

(٦)

«ـمـ ... وماقیل من‌انّ موجودیةالأشیاء(۲) بانتسابهاالی‌الواجب‌الوجود فکلام لا تحصیل فیه، لأن‌الوجود للماهیّة لیس کماالنّبوة للأولاد حیث یتصفون بها لأجل انتسابهم الی‌شخص واحد وذلک‌لأنّ حصول‌النسبة بعدوجود المنتسبین واتّصافها بالوجود لیس الا نفس وجودها(۳)...» .

---

(۱) چاپ‌مشهد ۱۳٤۲ هـ ش ص ٥٤، ٥٥

(۲) این قائل چون ملاک اضافهٔ حق باشیاء وانتساب حقایق‌را بحق باضافه اشراقیه نمیداند مناقشات حکیم علامه باو وارد می‌شود.

مراد نفی اضافهٔ اعتباری مقولی‌است از حق‌تعالی، اضافهٔ مقولیه ازامور اعتباریه و از سنخ ماهیاتست.

(۳) چون اضافهٔ اشراقیه نفس‌وجوداست آنچه که ازحق افاضه می‌شود بحکم‌قاعدهٔ «الواحد» وجودی واحد بوحدت اطلاقی‌است که از آن بفیض منبسط و حق‌مخلوق‌به

←

شیخ اشراقی و سایر قائلان باصالت ماهیت مناقشاتی براصالت وجود نموده‌اند که این مناقشات را متاخرین قبول نموده بودند و بنظر آنها اشکالات لاینحلّی آمده‌است ملاصدرا از آن مناقشات که در کتب شیخ اشراق مذکور است جواب داده‌است(۱) .

(۷)

«ـمـ المشعرالرابع فی دفع شکوك اوردت علی عینیّةالوجود ....

ان للمحجوبین عن مشاهدة نورالوجودالفائض علی کل ممکن موجود والجاحدین لأضواء شمس‌الحقیقة المنبسطة علی کل ماهیّة امکانیّة ، حجُباً قویّة و حججاً وهمیّة، کشفناها وازحنا ظلمتها، وفککنا عقدتها، و حللنا اشکالها باذن‌الله‌الحکیم وهی هذه :

سؤال : انّ‌الوجود لوکان حاصلاً فی‌الأعیان لکان موجوداً و له ایضاً وجود ولوجوده وجود الی‌غیرالنّهایة » .

چون نظر ما نقل منتخباتی از تحقیقات عالیهٔ ملاصدراست اشکالات و مناقشات شیخ اشراق را نقل نمیکنیم اگر کسی بخواهد بنحو تفصیل مناقشات و شکوك شیخ اشراق و دیگران را براصالت وجود مطالعه نماید مراجعه نماید بحواشی و تعالیق نگارنده برشرح مشاعر محقق لاهیجی ملامحمدجعفر (۲) .

←

تعبیرنموده‌اند این وجود باعتبار اضافه بماهیات وسریان در اعیان عین وجودات‌خاصه واعیان ثابته‌است این همان ارتباط عرفانی و اضافهٔ اشراقی‌است که عرفا ازآن تعبیربوجود مجازی عرفانی نموده‌اند .

(۱) ملاصدرا درمشاعر و تعلیقات برحکمةالإشراق این‌مناقشات را منظم‌تر از سایر مسفورات خود نقل نموده و جواب داده‌است .

(۲) مادراین‌حواشی‌جمیع‌اقوال متأخرین تابعان ملاصدرا را دروجود و مباحث‌مربوط بآن نقل نموده‌ایم . شرح مشاعر ط مشهد ۱۳۴۲ ﻫ ش ص۸٤، ۸۵، ۸٦، ۸۷ .

از این قبیل مناقشات میتوان بسهولت جواب داد شیخ اشراق حق اول و عقول طولی و عرضی و نفوس کامله را وجودی صرف میداند(۱) وصفات کمالیه حق و عقول را عین ذات آنها میداند این اشکال برخود او در این موارد وارد میباشد ملّاصدرا از این مناقشه جواب میدهد :

(۸)

ـمـ جواب : انْ اريد بالموجود مايقوم بـهالوجود فهو ممتنع اذلاشیٔ فیالعالم موجود بهذاالمعنی لاالماهيّة ولاالوجود .

امّاالمـاهيّة فلما اشرنا اليه من ان لا قيام للوجود بهـا، و امّاالوجود فلأمتناع ان يقومالشیٔ بنفسه والّلازم باطل و كذاالملزوم ... »

آخوند ملّاصدرا بوجوه متعدّد از این اشکالات جواب دادهاست نگارنده کلمات این‌حکیم را شرح نمودهام، برخی از اشکالات شیخ مقتول مبتنی برزیادتی وجود برماهیّت بحسب وجـود خارجیست چون از جماعتی از حکـماء مشّاء «قدس‌الله‌ارواحهم» اصالت وجود وتباین حقایق وجودیه وزیادت وجود برماهیت آن هم زیادت خارجی نقل شدهاست شیخ شهید اکثر اشکالات براصالت وجود را از این طـریق وارد نمودهاست . در حالتی کـه بنابراصالت وجود ، وجود عین ماهیتاست در خارج و زائد برآناست درموطن عقل آنهم باعتبار تجزیه وتحلیل ذهنی و تعمّل عقلی ازبرای روشن شدن این مطلب وبیان(۲) مرام این‌فیلسوف نحریر گفته میشود .

---

(۱) مشتقات مفهوماً ترکیب ندارند موجود بمعنی «مالهالوجود» که ملازم بازیادتی وجود بر ذاتی موصوف بوجود نمیباشد بفرض‌آنکه مشتق مرکب باشد این ترکیب، ترکیب بحسب مفهوم آنهم بحسب مدلول لفظ و تفاهم عرفاست درمباحث عقلی متابعت ازعرف معنی ندارد این‌نوع استدلال درمباحث عقلی بی‌جااست .

(۲) اکثر اشکالات و مناقشات مبتنی بر زیادت وجود باعتبار تقرر و تحقق خارجی با تحقیقاتی که در اثبات اتحاد خارجی و واقعی وجود با ماهیت بعمل آمدهاست؛ منحل میشود نظیر این مناقشه :

←

وجود دارای دو اعتبار و دو لحاظ است بعبارت واضحتر وجود بردو قسم است وجود مفهومی و مصدری و معنای عـام بدیهی و وجود خاص خارجی و حقیقت عینی که وحدت حقیقت آن «سنخاً» ویا «شخصاً» مختار اهل تحقیق از متاخرین است . از مفهوم بدیهی وجود تعبیر بوجود ظلّی و فرعی و غیر منشأ اثری نموده‌اند وجود باعتبار مفهوم ازمعانی مصدری انتزاعی اعتباری است وجود خاص خارجی معنون و مصداق مفهوم عام بدیهی است .

قائلان بأصالت ماهیت از برای وجود مفهومی و مصدری مصداق وحقیقت خارجی قائل نیستند و واقع را منحصر بماهیات متباینه یا غیر متباینه میدانند .

صدرالحکما «رضی‌الله عنه و ارضاه وجعل‌الجنّة مثواه» در کتاب مبدء و معاد گفته‌است : (۱)

(۹)

«ـمـ مفهوم‌الوجود نفس التحقق والصّیرورة فی‌الأعیان او فی‌الأذهان وهذاالمفهوم العام‌البدیهی‌التصور عنوان" لحقیقة بسیطة نوریّة و هو أبسط من کل متصور واول کل تصور وهو متصور بذاته فلایمکن تعریفه بماهو اجلی‌منه

←

« ان‌کان‌الوجود فی‌الأعیان صفة موجودة للماهیة فهی قابلة له؛ والقـابل وجوده قبل وجودالمقبول فیلزم تقدم‌الوجود علی‌الوجود ... »

«... ان‌کان‌الوجود موجوداً فاما ان یتقدم علی‌الماهیة، او یتأخر اویکونان معـاً فعلی‌الأول یلزم ان‌یکون حصوله مستقلاً دون‌الماهیة فیلزم تقدم الصفة علی موصوفها و تحققه بدونها و علی‌الثانی یلزم ان‌یکون‌الماهیة موجودة قبله فیلزم‌التسلسل .

وعلی‌الثالث یلزم ان‌یکون‌الماهیة موجودة معه لابه فلها وجود آخر فیلزم ما مَّر فبطلان‌التوالی باسرها مستلزم لبطلان‌المقدم...» ازآنچه که تحقیق‌شد ازاین‌قبیل‌مناقشات بخوبی جواب داده می‌شود .

(۱) کتاب‌المبدء والمعاد چاپ‌سنگی طهران ۱۳۱٤ هـ ق صفحة ۷،٦، کتاب‌الأسفار ط ۱۲۸۲ هـ ق صفحة ٦، ۷، ۸ المظاهرالإلهیه طبع مشهد ۱۳٤۱ هـ ش ص۱۲ وسایر کتب ملاصـدرا .

لفرط ظهوره و بساطته فاذا ارید تصویره للغفلة عنه فانّما یراد تصویره ذلک علی سبیل التنبیه والاخطار بالبال فلا بأس بایراد اسماءٍ مـرادفة لاسمه فی تعریفه کالثّابت والحاصل وغیرذلک . ومفهوم معنیً عام واحد مشترک بین الموجودات

وحقیقته امر بسیط منبسط علی الممکنات زاید فی التصور علی الماهیّات لیس هو بجوهر فی ذاته ولا عرض ولکن وجودالجوهر جوهر بعین جوهریّة ذلک الجوهر و وجودالعرض عرض بعین عـرضیّة ذلک العـرَض وهو مساوق للشیئیّة منقسم الی الذهنی والخارجی متکثر بتکثّر الموجودات ولا واسطة بینه وبین العدم ولا تمایز بین الأعدام ولا تأثیر للمعدوم بما هو معدوم .... »

ملاصدرا وجود را در خارج عین ماهیّت میداند و معتقداست که ماهیات ثبوت و تحققی در هیچ نشاه‌یی ازنشئآت غیر ازثبوت وجود ندارند ترکیب وجود با ماهیت ترکیب اتحادی‌است .

آنچه که صادر از حق میشود نفس وجوداست از آنجائیکه وجود ممکنات اگر چه اکمل کائنات باشد در مرتبهٔ وجود حق موجود نیست تساوی در رتبه و تکافوء در مرتبه منافات باعلیّت و معلولیّت دارد هروجود معلولی دارای حدّ و اندازه‌یی‌است که از آن تعبیر بماهیت شده‌است خواجهٔ طوسی حکیم قدوسی در شرح اشارات این معنی را باعبارتی صریح بیان نموده‌است صدرالحکما باین کلام بادیدهٔ تحسین نظر نموده‌است ، در کتاب اسفار از قائل(۱) به‌بعض الحافـین

---

(۱) کتاب الأسفار الأربعة ط ۱۲۸۲ هق صفحهٔ ۱۲ همین اندازه در این مقام کافی‌است مقصود آنستکه وجود و ماهیت دارای اتحاد واقعی هستند لذا این مورد تخصّصاً از قاعده فرعیه خارج‌است و قاعدهٔ فرعیه در مفاد «هلیت مرکّبه» جاری‌است و در هلّیات بسیطه جاری نمیباشد بهمین لحاظ اکثر اشکالات و مناقشات شیخ اشراقی و سایر قائلان بأصالت ماهیات اصلاً وارد نمی‌آید وجود از عوارض تحلیلی ماهیاتست نه‌عوارض خارجی فرق‌است بین عروض سفیدی و سایر اعراض نسبت بجسم و عروض فصل و جنس نسبت بیکدیگر و همچنین عروض وجود بماهیت و عروض زمان بحرکت‌زمان‌نیز ازعوارض‌تحلیلی‌حرکت‌است

حول عرش‌التحقیق اسم برده‌است .

(۱۰)

–م– **قال بعض‌الحافّین حول‌العرش التحقیق** (شرح اشارات، ج۱ ص.۲۶۰)

«أنّه اذا صدر عن‌المبدء وجود کان لذلك‌الوجود هویّة مغایرةللاوّل ، ومفهوم کونه صادراً عنه غیرمفهوم کونه ذاهویّة .

فاذن هاهنا امران معقولان : احدهما الأمر الصادر عن‌الأول وهوالمسمّی بالوجود . والثانی هوالهویّة اللازمة لذلك‌الوجود وهوالمسمّی بالماهیّة‌فهی من‌حیث‌الوجود تابعة لذلك‌الوجود لأنّ المبدء الأول لو لم‌یفعل شیئاً لم یکن ماهیّة اصلاً لکن من‌حیث‌العقل یکون‌الوجود تابعاً لها لکونه صفة لها ...»

آخوند ملاصدرا «رفع‌الله درجته» در اثبات اصالت وجود از ناحیهٔ جَعْل(۱) دلائلی ذکر نموده‌است :

---

(۱) یکی از مباحث مهم فلسفی مبحث جعل‌است .

جعل بردوقسم‌است : جعل بسیط و جعل تألیفی . جعل بسیط ایجاد اصل حقیقت و جوهر ذات و وجود شیء‌است جعل تألیفی ایجاد عوارض و لوازم خارجی شیٔ و بالجمله گردانیدن شیٔ‌است شیٔ دیگر مثل ایجاد زید بصفت کاتب یا قائم .

جعل و ایجاد اصل وجود «زید» جعل بسیط و ایجاد عوارض و اتصاف ذات بصفتی از صفات جعل ترکیبی‌است .

محل اختلاف بین اعلام در این مسأله آنستکه آیا جعل و ایجاد بنفس ماهیات تعلق می‌گیرد و یا اصل حقایق وجودیه مجعولند بالذات و یا مورد جعل همان اتصاف ماهیت بوجود و مجعول «صیرورةالماهیّة موجودة» است قول اخیر بیکی از دوقول دیگر برمی‌گردد کما لایخفی علی‌المبتدی فی‌الفلسفة .

نکتهٔ دقیقی که در این مسأله باید بیان شود آنستکه اگر وجودی دارای لازمی لاینفك بود بنحوی که جعل ملزوم همان جعل لازم بود آیا لازم احتیاج بجعل دارد یعنی تعدد

←

(۱۱)

«ـمـ فی انّ الأمر المجعول بالذات من الجاعل والفائض من العلّة هو الوجود، دون الماهیّة وعلیه شواهد الأول انا نقول: لیس المجعول بالذات هو المسمّی بالماهیّة کما ذهب الیه اتباع الرواقیّین کالشیخ المقتول السهروردی ومن تبعه ومنهم «العلامة الدوانی» ومن یحذو حذوه ولا صیرورة الماهیّة موجودة کما اشتهر من المشّائین ولا مفهوم الموجود بما هو موجود کما یراه السیّد المدقّق .

بل الصّادر بالذات والمجعول بنفسه فی کل ماله جاعل هو نحو وجوده العینی جعلاً بسیطاً مقدّساً عن کثرة تستدعی مجعولاً ومجعولا الیه ... »

از آنجائیکه نفس ذات ماهیت بما «هی‌هی» جز ذاتیات خود امریرا واجد نمیباشد، در مرتبهٔ ذات معرّا از جمیع خصوصیّات مربوط بأمور خارج از ذات خود میباشد .

جمیع انحاء تعیّن و تشخّص از قبیل جاعلیت و مجعولیت و وحدت و تشخص، تقدّم و تأخر .... بسلب بسیط تحصیلی از ذات ماهیت مسلوب‌است مجعول بالذات نمیشود از سنخ ماهیت باشد چون جعل همان ایجاد نفس حقایق خارجیه‌میباشد بهمین‌ملاحظه صدرالمحقّقین درنفی‌مجعولیت ماهیت‌گفته‌است:

(۱۲)

«ـمـ... اذ لوکانت الماهیّة بحسب جوهرها مفتقرة الی الجاعل لزم کونها متقومه به فی حد نفسها ومعناها بأن یکون الجاعل معتبراً فی قوام ذاتها بحیث

←

این دو وجود بااین وصف ملازم باتعدد جعل است یا نه ؟ حق آنستکه تعدد جعل تابع تعدد وجوداست . دراین مقام تحقیقاتی شده‌است که نگارنده در حواشی و تعلیقات خود مفصل متعرض کلمات محققان شده‌ام .

لایمکن تصورها بدونه ولیس کذلک فانا قدنتصور کثیراً من الماهیّات بحدودها ولم نعلم انّها هل‌هی حاصلة بعد ام‌لا فضلاً عن حصول فاعلها اذلا دلالة لهـا علی غیرها (۱) .

ومن‌الماهیّات‌الموجودة مانتصورها و نأخذها من‌حیث هی‌هی مع قطع النظر عمّا سواها اذهی بهذاالاعتبار لیست الاّ نفسها .

فلوکانت هی فی حدّ نفسها مجعولة متقوّمة بالعلّة مفتقرةً الیها افتقاراً قوامیاً، لم‌تکن بحیث یمکن اخذها مجرّدة عماسواها ولا کونها مأخوذة من حیث «هی‌هی» کما لایمکن ملاحظة معنی‌الشیٔ الا مع اجزائه و مقوّماته،فأذن اثرالجاعل وما یترتب علیه لیس هو هی بل‌غیرها . فاذن‌المجعول لیس الا وجود الشیٔ جعلاً بسیطاً دون‌الماهیّة الا بالعرض.»

همین اندازه در اصالت وجود کافی‌است اکنون می‌پردازیم بانتخاب کلمات آخوند ملاصدرا در وحدت وجود بهر دو معنی «وحدت شخصی» بنابرمشرب اهل توحید و «وحدت سنخی» بنابر مسلك فهلویون؛ وقائلان بوحدت حقیقت نور «علی‌مایراه‌الشیخ‌الاشراقی» که ملاصدرا بفلسفهٔ خود آن را منطبق مینماید در کتاب مشاعر گوید :

(۱۲)

«ـمـ فی انّ‌الوجود (۲) بالحقیقة هوالواحدالحق المتعال فکل ماسواء «بماهو مأخوذ بنفسه» هالك دون وجهه‌الکریم .

لما علمت ان‌الماهیّات لا تأصّل لها فی‌الکون وانّ‌الجاعل التّام بنفس

(۱) کتاب اسفار چاپ سنگی طهران ۱۳۸۲ هق المجلدالأول صفحهٔ ۲۲۰ .
کتاب‌الشواهد انتشارات دانشگاه مشهد ۱۳۸٦ هـ ق صفحهٔ ۱۹، ۲۰، ۲۱ .
کتاب‌المشاعر چاپ مشهد ۱۳۴۳ هش

(۲) در بعضی از نسخه‌ها «فی‌ان‌الموجود بالحقیقة . . . . » .

وجوده جاعل" وانالمجعول ليس الا نحواً منالوجود وانّه بنفسه مجعول لا بصفة زائدة والا لكانالمجعول تلكالصفة ، فالمجعول مجعول بالذات بمعنى ان ذاته وكونه مجعولاً، شيء" واحد من غير تغاير حيثيّة، كما انّ الجاعل ، جاعل" بالذات بالمعنى المذكور .

فاذاً ثبت وتقرر ما ذكرناه منكون العلّة ، علّةً بذاتها والمعلول معلولاً بذاته بالمعنى المذكور بعد ما تقرر انالمجعوليّة والجاعليّة انّما يكونان بين الوجودات لا بينالماهيات، لأنّها امور ذهنيّة ينتزع بنحو من انحاءالوجودات.

فثبت و تحقّق انالمسمّى بالمجعول ليس بالحقيقة هويّة مباينة لهويّة علتهالموجدة ايّاه ولا يمكن للعقل ان يشير اشارةً حضوريّة الى معلول منفصلالهويّة منهويّة موجده حتى يكون عندههويّتان مستقلّتان فيالاشارة العقلية احديهما مستفيضة والأخرى مفيضة نعم له ان يتصور ماهيّة المعلول شيئاً غيرالعلّة .

وقد علمت انالمعلول بالحقيقة ليس ماهيّة المعلول ، بل وجوده فظهر انّ وجودالمعلول فی حدّ نفسه ناقصالهوية، مرتبطة الذات بموجده تعلقیالكون به . فكل وجود سوىالحق الواحد(١) لمعة منلمعات ذاته و وجه من وجوهه ؛ وانّ لجميعالموجودات اصلاً واحداً هو محقّق الحقايق و مشیء الأشياء ومذوت الذوات فهوالحقيقة والباقى شئونه وهوالنور والباقى سطوعه وهو الأصلوما عداهظهوراته وتجلّياته(٢)«وهوالأول والآخر والظّاهر والباطن»(٣)

(١) سوىالواحدالحق . . . د ط

(٢) شرح مشاعر لنگرودی ١٣٨٢ هق صفحهٔ ٢٢٦ ، ٢٦١ ، ٢٦٣ ، ٢٦٤ .

(٣) حقيقت وجود «بما هیهی» باقطع لحاظ از جميع اعتبارات يعنی مقام صرافت

←

وجود امکانی نفس ارتباط وتعلق بغیر است وجود ربطی ارتباط بغیر مأخوذ در مقـام ذات آن میباشد ربط الشیء لیس بشیء شیء حقیقی و وجـود حقیقی واحداست و تکثر ندارد و حقیقت وجود فقط بحق اول صادق است .

حقایق ممکنه باقطع‌نظر از تجلیات حق باطل‌الذاتند وچون نفس تجلی حقند استقلال‌ندارند ومحکوم بحکمی نیستند هر کمالی را که بآنها استناد دهیم درواقع بحق اول استناد داده‌ایم . حق‌تعالی اصل واحد مقوم و جهت وحدت تامـه بین کثراتست لذا اول و آخر و ظاهر و باطن حقیقی اوست .

وحدت وجود بمعنائی که ذکـر شد غیر از اتحاد و حلول منسوب بجهال صوفیـّه میباشد لذا در مشاعر گفته‌است :

(۱٤)

«م‍ تنبیه‍ ایّاك و ان تزلّ قدمك من استماع هذه‌العبارات وتتوهم، ان نسبةالممکنات الیه تعالی بالحلول والاتحاد ونحوهما هیهات هیهات انّ هذا یقتضی‌الأثنینیة فی اصل‌الوجود(۱) .

وعندماطلع شمس‌الحقیقة وسطع نورها النّافذ فی‌اقطارالممکنات‌المنبسطة علی هیاکل‌الماهیّات ظهر وانکشف انّ کل ما یقع علیه اسم‌الوجود لیس الاّ شأناً من‌شئون‌الواحدالقیّوم ولمعة من‌لمعات نورالأنوار .

فما وضعناه اولاً بحسب‌النّظر الجلیل من انّ فی‌الوجود علّةً ومعلولاً،

وجود بدون ملاحظهٔ تعینی از تعینات واجب‌است چون نفس طبیعت اطلاقیه مع قطع‌النظر عن جمیع‌الإعتبـارات منشأ انتزاع مفهوم وجوداست بدون ملاحظهٔ حیثیتی از حیثیات «تعلیلی‌وتقییدی» طریان و عروض عدم نسبت بنفس حقیقت وجود بالذات ممتنع‌است پس اصل وجود واجب بالذات‌است .

(۱) رجوع شود به : شرح مشاعر محقق لاهیجی ط مشهد باحواشی و تعلیقات‌نگارنده ص ۲٦٦ ، ۲٦۷ ، ۲٦۸ .

ادی بنا اخیراً من جهة السّلوك العلمی والنّسك العقلی : الی انّ المسمّی بالعلّة هو الأصل والمعلول شأن من شئونه (۲)...» .

حلول متفرع بر دو وجوداست چون در عبارات برخی ازاهل عرفان مسطور است که حق موصوف و خلق صفت‌است ازَ این قبیل عبارات برخی از غیر اهل اصطلاح معنی حلول فهمیده‌اند در حالتیکه حلول متفرع بر دو بودن میباشد برای آنکه وحدت حق وحدت اطلاقی سعی محیط بجمیع موجودات‌است کافّهٔ وحدات محاط این وحدت حقه‌اند ، بسیط حقیقی آنستکه همهٔ حقایق سنخ خود را واجد باشد متأصل بالاصالة و شیء بتمام حقیقت شیئیت حق اول جلت‌عظمته می‌باشد .

ازاهل عصمت وارد شده‌است «انه تعالی شیء لاکالاشیاء وانه شیء بحقیقة الشیئیة» این فرموده موافق‌است باقول‌اساطین فن «بسیط‌الحقیقة کلّ الاشیاء» .

درکتاب شواهد (۲) ربوبیه در بیان وحدت وجود و تقریر مسلك اهل عرفان و تحریر وجوه جمع بین وحدت وجود مختار فهلویون که بوحدت سنخی قائلند و ممشای اهل عرفان و سلوك که بوحدت شخصی قائلند گفته‌است :

(۱۵)

«**الإشراق الحادیعشر** فی‌انّ الوجود الواجب الواحدالحق وکل‌ماسواه باطل دون وجهه الکریم العلیّة والمعلولیّة عندنا لایکونان الا بنفس الوجود لما ستعلم انّ الماهیّات لاتأصّل لهافی‌الکون حسبما وقعت الیه‌الاشارة‌والجاعل التام بنفس ذاته جاعل"، والمجعول انّما هو وجودالشیء لاصفة من‌صفاته والاّ لکان فی ذاته مستغنیاً عن‌الجاعل، فالجعل هو ابداع هویّة‌الشیء وذاته التّی هی نحو وجوده الخاص کما ستطلع علی براهینه. فاذا تمهد هذا فنقول: کل ما هو

---

(۱) فی‌بعض‌النسخ : وطور من اطواره فرجعت‌العلیّة الی تطورالمبدء باطواره .

(۲) طبع مشهد ۱۳۸۷ هق از انتشارات دانشگاه باتعلیقات حکیم سبزواری ، مقدمه و حواشی وتصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی صفحه ٤۹ ، ٥۰ .

معلول لفاعل فهو فی ذاته متعلق و مرتبط به فیجب ان یکون ذاته بما هی ذاته عین معنی التعلّق و الارتباط به والا فلو کانت له حقیقة غیر التعلق و الارتباط بالغیر، ویکون التعلق بجاعلها صفة زائدة علیها وکلّ صفة زایدة علی الذات فوجودها بعد وجود الذات لأنّ ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له، فلا یکون ما فرضناه مجعولاً، مجعولاً بل [غیره] فیکون ذلك الغیر مرتبطاً له، ویکون هذا المفروض مستقل الهویّة ومستغنی الحقیقة عن السبب الفاعل وهو خرق الفرض...

فینکشف انّ المسمّی بالمعلول لیس بالحقیقة هویّة مباینة لهویّة علّته المفیضة ایّاه ولا یکون للعقل ان یشیر الی شیء منفصل الهویّة عن هویّة موجده حتی یکون هناك هویّتان مستقلتان فی الاشارة العقلیّة، احدیهما مفیضة والأخری مفاضة ای موصوفة بهذه الصفة ...

فاذا ثبت تناهی سلسلة الوجودات من العلل والمعلولات الی حقیقة واحدة ظهر انّ لجمیع الوجودات اصلاً واحداً ذاته بذاته فیّاض للموجودات وبحقیقته محقّق للحقایق و بسطوع نوره منوّر للسّماوات والأرض فهو الحقیقة والباقی شئونه وهو الذات وغیره اسمائه ونعوته وهو الأصل وماسواه اطواره وفروعه «کل شیء هالك الا وجهه»، «لمن الملك الیوم لله الواحد القهّار» وفی الأسماء الالهیّة «یاهو یامن هو یامن لاهو الاّ هو . . . »

صدرالحکما «قدّس سرّه» از طرق متعدّد بوحدت وجود استدلال نموده است .

در بعضی از موارد از طریق قاعدهٔ «بسیط الحقیقة کل الاشیاء» و اینکه حق اول چون صرف الوجوداست و وجود صرف جامع جمیع کمالات وجودی و حاوی کافّهٔ اسماء حسنی و صفات علیاء و محیط بجمیع مظاهر و اعیان میباشد

بوحدته جمیع اشیاءاست .

در برخی ازموارد ازطریق سنخیّت بین علت ومعلول استدلال نموده‌است سنخیت بین مفیض و مفاض و اینکه معلول قبل از وجود خارجی باید در مرتبهٔ وجود علّت بوجودی اعلی و اتم باشد تا بهمین مناسبت از علت صادر شود معالیل امکانیّه بنحو وحدت و صرافت در وجودِ واحدِ حقّ موجودند و حق بوحدته متجلی در حقایق امکانیه‌است ، این همان انْطواء کثرت در وحدت و ظهور وحدت در کثرتی‌است که مصطلح اهل عرفان میباشد .

درشواهد ربوبیه(۱) گوید :

(۱۶)

«الإشراق العاشر: فی انّه جلّ اسمه کل‌الوجود .

قول اجمالی : کل بسیط‌الحقیقة من‌جمیع‌الوجوه فهو بوحدته کلّ‌الأشیاء و الاّ لکان ذاته متحصّل‌القوام من هویّة امر ولاهویّة امر ولو فی‌العقل .

قولٌ تفصیلیّ : اذا قلناالانسان یسلب عنه‌الفرس اوالفرسیّة، فلیس هو من‌حیث هو انسان لافرس و الا لزم من‌تعقله تعقل ذلک‌السّلب سلباً بحتاً بل سلب نحو من‌الوجود؛ فکل مصداق لایجاب سلب‌المحمول عنه لایکون الا مرکّباً فان لك أن تحضر فی‌الذهن صورته و صورة ذلک‌المحمول مواطاة او اشتقاقاً، فتقایس بینهما وتسلب احدهما عن‌الآخر فما به‌الشیء هوهو غیر ما به یصدق علیه انّه لیس بکاتب فلایکون صورة زید بماهی صورةزید لیس بکاتب والاّ لکان زید من‌حیث هو زید عدماً بحتاً بل‌لا بدّ وأن‌یکون موضوع هذه

---

(۱) شواهد ط ۱۳۸٦ هق از انتشارات دانشگاه مشهد صفحهٔ ٤۷ ، ٤۸ کتاب‌الأسفار ط سنگی ۱۲۸۲ هق . کتاب‌المشاعر باشرح حکیم لاهیجی ط مشهد ۱۳۸۳ هـ ش صفحهٔ ۲۸٦ ملاصدرا این قاعده را در جمیع کتب و مسفورات خود ذکر نموده‌است .

القضيّة مركّباً من صورة زيد وامر آخر به يكون مسلوباً عنه الكتابة من قوة او استعداد فان الفعل المطلق لايكون هو بعينه من حيث هو بالفعل عدم شيء آخر، الا ان يكون فيه تركيب من فعل و قوة ولو في العقل بمحض تحليله الى ماهيّة ووجود وامكان وجوب وواجب الوجود لمّا كان مجرد الوجود القائم بذاته من غير شائبه كثرة اصلاً فلايسلب عنه شيء من الأشياء فهو تمام كل شيء وكماله فالمسلوب عنه ليس الا قصورات الأشياء لأنّه تمامها وتمام الشيء احق به واوكد له من نفسه واليه الأشارة في قوله: «ومارميت اذ رميت ولكنّ الله رمى» وقوله : «وما من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم» . . .

فهو بوحدانيّته كلّ الأشياء وليس هو شيئاً من الأشياء لأنّ وحدته ليست عدديّة من جنس وحدات الموجودات حتى يحصل من تكررها الأعداد بل وحدة حقيقية لا مكافيء لها في الوجود ولهذا «كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة» ولو قالوا ثالث اثنين لم يكونوا كفّاراً...

دليل بر وحدت وجود ازناحيهٔ تلازم علت و معلول ووجود سنخيت بين اين دو دركتب عرفا و حكما مسطور ميباشد .

معلول ازلوازم خارجي وجود علت وعلت مفيض وجود بنفس ذات خودمبدء ظهور و تحقق خارجي معلول است معلول تام قبل از وجود خارجي مخصوص بخود بايد در صريح وجود علت موجود باشد كه بدين مناسبت صدورآن ازمعلول حتمي وواجب باشد ازاين تعين بوجوب سابق درلسان اهل حكمت تعبير شده است چه آنكه هرمعلول امكاني محفوف بدو وجوبست وجوب سابق و وجوب لاحق ، وجوب لاحق ضرورت لازم وجود خارجي معلولست از تعيّن سابق بر وجود خارجي معلول بسنخيت و ازلزوم تعين سابق تعبير بلزوم سنخيت نموده اند .

«كل موجود، نفعله مثل طبيعته» هرموجودي كه طبيعت آن بسيط باشد

نتیجةً فعل آن موجود بسیط خواهد بود «ففعل الله فی کل شیء افاضة الخیر الوجودی؛ والفعل المتجدد لایصدر الا عن فاعل متجدد ... »

وجود ذهنی و ظهور ظلّی

(۱)

یکی از مباحث مهم فلسفه که تحقیقات عالیهٔ آخوند «ملاصدرا» در آن ممتاز از بیانات دیگرانست مبحث وجود ذهنی وظهور ظلی است صدرالحکما بر طبق تحقیقاتی که درمسالهٔ وجود وعلم ومبحث حرکت درجوهر و اتحاد عاقل و معقول و تجرد برزخی خیال و اتحاد نفس باعقل فعال و خلاقیت نفس نسبت به صور ادراکیه و غیراینها از غوامض فلسفه وعرفان نموده است بحث وجود ذهنی را بهتر و کاملتر ازدیگران بیان نموده و ازعهدهٔ جواب اشکالات براین مساله برآمده است درکتاب اسفار این مبحث را بااین نحو طرح فرموده است :

«المنهج الثالث فی الاشارة الی نشأة اخری للوجود غیر هذا المشهود وما ینوط به وفیه فصول :

فصل فی اثبات الوجود الذهنی والظهور الظلّی... قد اتفقت السنة الحکماء خلافاً لشرذمة من الظّاهرین علی انّ للأشیاء سوی هذا النحو من الوجود الظاهر والمکشوف لکل واحد من الناس وجوداً وظهوراً آخر عبّرعنه بالوجود الذهنی الّذی مظهره بل مظهره المدارك العقلیة والمشاعر الحسیّة(۱) .

تمهید : انا قبل ان نخوض فی اقامة الحجج علی هذا المقصود والکلام علیها وفیها نمهّدُ لك مقدمتین

الأولی هی ان للمکنات کما علمت ماهیّةً و وجوداً وستعلم بالبرهان ما قد نبهناك علیه وکاد ان تکون من المذعنین له ان اخذت الفطانة بیدك ان اثر الفاعل ومایترتب علیه اولاً وبالذات لیس الا نحواً من انحاء وجود الشیء لا

(۱) کتاب الأسفار ط ۱۲۸۲ هق صفحه ٦٥ .

ماهيته لاستغنائها عن الجعل والتحصيل والفعل والتكميل، لالوجوبها و شدة فعليتها، بل لفرط نقصانها وبطونها وغاية ضعفها و كمونها والوجود قد مرت الاشارة الى انه مما يتفاوت شدة وضعفاً، كمالاً و نقصاً وكل ما كان الوجود اقوى واكمل؛ كانت الآثار المترتبة عليه اكثر(۱) اذالوجود بذاته مبدءالأثر ؛ فقد يكون لماهية واحدة ومفهوم واحد انحاء" من الوجود والظهور واطوار" من الكون والحصول بعضها اقوى من بعض ويترتب على بعضها من الآثار والخواص مالا يترتب على غيره فكما ان للجوهر معنى ً واحداً وماهية واحدة يوجد تارة مستقلاً بنفسه مفارقاً عن المادة متبرئاً عن الكون والفساد والتغير فعالاً ثابتاً كالعقول الفعالة المفارقة على مراتبها ويوجد تارةً اخرى مفتقراً الى المادة مقترناً بها منفعلاً عن غيره متحركا وساكناً وكايناً وفاسداً كالصور النوعية على تفاوت طبقاتها فى الضعف والفقر ويوجد طوراً آخر وجود اضعف من ذينك الصنفين حيث لايكون فاعلاً ولا منفعلاً ولا ثابتاً ولا متحركاً ولا ساكنا كالصور التى يتوهمها الانسان من حيث كونها كذلك .

والثانية ان الله تعالى خلق النفس الانسانية بحيث يكون لها اقتدار على ايجاد صور الأشياء المجردة والمادية لأنها من سنخ الملكوت وعالم القدرة والسطوة والملكوتيون لهم اقتدار على ابداع الصور العقلية القائمة بذواتها وتكوين الصور الكونية القائمة بالمواد وكل صورة صادرة عن الفاعل فلها حصول له بل حصولها فى نفسها نفس حصولها لفاعلها وليس من شرط حصول شئ لشئ ان يكون حالاً فيه وصفاً له، بل ربما يكون الشئ حاصلاً لشىء من دون قيامه به بنحو

(۱) كتاب الشواهد الربوبيه ط مشهد ۱۳۸٦ هق انتشارات دانشگاه مشهد صفحة ۲۲ .

الحلول والوصفيّة كما انّ صور جميع الموجودات حاصلة للبارى حصولاً اشد من حصولها لنفسها او لقابلها كما ستعلم فى مباحث العلم وليس قيامه به تعالى قياماً حلوليّاً ناعتياً وكل صورة حاصلة لموجود مجرد عن المادة باىّ نحو كان فهى مناط عالميّة ذلك المجرد بها سواء كانت قائمة بذاته اولا ومناط عالمية الشئ بالشئ حصول صورة ذلك الشئ له سواء كانت الصورة عين الشئ العالم فيكون حصولها حصوله كعلم النفس بذاتها اوغيره فيكون حصولها امّا فيه و ذلك اذا كان الشئ قابلاً لها وامّا عنه و ذلك اذا كان فاعلا لها فالحصول للشئ المجرد الذى هو عبارة عن العالميّة اعمّ من حصول نفسه اوالحصول فيه اوالحصول له فللنفس الانسانية فى ذاتها عالم خاص بها من الجواهر والأعراض المفارقة والمادية والأفلاك المتحركة والساكنة والعناصر والمركبات وساير الحقايق يشاهدها بنفس حصولاتها لها لابحصولات اخرى والا يتسلسل وذلك لأنّ البارى تعالى خلّاق الموجودات المبدعة والكائنة وخلق النفس الانسانيّة مثالاً لذاته وصفاته وافعاله فانّه تعالى منزه عن المثل لاعن المثال فخلق النفس الانسانية مثالاً له ذاتاً وصفاتاً وافعالا ليكون معرفتها مرقاة لمعرفتها مرقاة لمعرفته فجعل ذاتها مجردة عن الأكوان والأحياز والجهات وصيّرها ذات قدرة وعلم وارادة وحياة وسمع و بصر وجعلها ذات مملكة، شبيهة بمملكة بارئها يخلق مايشاء ويختار لمايريد الاّ انّها وان كانت من سنخ الملكوت و عالم القدرة و معدن العظمة والسّطوة فهى ضعيفة الوجود والقوام لكونها واقعة فى مراتب النّزول ... »

بعقيدهٔ صدرالحکماء صور علمی اعراض قائم بنفس وازمقولهٔ کیف نفسانی نمیباشد بلکه صور علمی مخلوق صادر از نفس و نفس ناطقه خلاق صور علمیه

است وقوای ادراکی نفس اعم از عاقله ومتخیله و متوهمه و حس‌مشترك بفاعل اشبه از قابلست .

محققانی که علم‌را ازکیفیات نفسانیه میدانند مواجه بااشکالات ومناقشاتی می‌شوند که چه‌بسا از دفع‌آنها عاجزند واز برای فرار از اشکالات‌عویصه هریك از محققان مسلك خاصی‌را اختیار نموده‌اند .

برخی از دلائل وجود ذهنی که برای اثبات وجود نشأهٔ علمی و ظهور ظلی وبعضی از جوابهائی از اشکالات وجود ذهنی داده شده‌است وملاصدرا درکتب خود تقریر نموده‌است ازقرار زیراست :

(۲)

فصل: في تقريرالحجج في‌اثباته و هی من طرق :

الطريقةالأولى انا قدنتصورالمعدوم الخارجی بل‌الممتنع كشريك البارى واجتماع‌النقيضين والجوهرالفرد بحيث يتميّز عندالذهن عن باقى‌المعدومات وتميّز معدومات‌الصّرف(۱) ممتنع‌ضرورة فله‌نحومن‌الوجود واذليس‌فى‌الخارج فرضاً(۲) وبياناً(۳) فهو فى‌الذهن ...

الطريقةالثانية انا نحكم على اشياءَ لا وجود لها فى‌الخارج اصلاً باحكام ثبوتيّة صادقة وكذا نحكم على ما له وجود ولكن لا نقتصر فى‌الحكم على مـا وجد منه بل‌نحكم حكماً شاملاً لجميع افراده‌المحقّقة والمقدرة مثل قولنا : كل عنقا طائر و كل مثلث فان زواياه‌الثلاث مساوية لقائمتين و صدق‌الحكم الايجابی يستلزم وجود موضوعه كما تصدق به‌الغريزة الانسانيّة واذلا يكفى فى هذاالحكم‌الوجودالعينى للموضوع، علمنا ان له وجوداًآخر هوالوجودالذهنى

---

(۱) لأن‌التميّز امر وجودی بامر وجودی .

(۲) فی‌الممكن .　　　(۳) ای‌برهاناً فی‌الممتنع .

هذا ماقرّروه .

بنا برمدالیل‌دلائل‌وجودذهنی اشیاء وماهیات‌بایدبحقائقها درذهن‌انسانی‌و نفس ناطقه حاصل شوند، نفس درمقام تعقّل حقایق جوهریه بنابرانحفاظ ذات وذاتیات درجمیع‌انحاء وجودات‌مدرك‌نفس‌باید جوهرباشد ازطرفی چون‌حکماعلم را از مقولهٔ کیف میدانند باید صور جوهری هم جوهر باشند هم عرض معنای جوهر ومفهوم آن ملازم با استغناء آن در وجود از محل است وعرض مطلقا قائم بغیراست لازم میآید یك وجود مستغنی از محل و محتاج بمحلّ باشد از این اشکال برخی جواب داده‌اند و گفته‌اند عرض از عروض‌است و جنس از برای حقایق‌عرضی‌نیست اشکال‌ندارد یك‌شیء بحسب‌وجودحلولی عرض‌وباعتبارمعنا جوهرباشد . صدرالمتألّهین ازاشکالات وجود ذهنی بطریقهٔ(۱) خود وبطریق‌قوم وفلسفهٔ مرسوم قبل از خود جواب داده است.

اشکالات اساسی وجود ذهنی بنابتقریر ملاصدرا و حل اشکالات بنابر طریقهٔ خود او در وجود ذهنی از قرار زیر است : (در حاشیهٔ شفا در تعلیق بر قول شیخ باب اعراض) : «اماالعلم (۲) فانّ فیه شبهة . . »

---

(۱) اشکال عمدهٔ وجود ذهنی دوچیز بود: یکی داشتن یك حقیقت دوجنس متباین ودیگر صدق جوهر و عرَض بر شیٔ واحد . این اشکال آخررا مهم نشمرده‌اند چون‌علم عرض و عرض مشتق از عروض‌است میشود یك شیٔ واحدبالذات جوهر وباعتباری‌عرض باشد . درحالتی که مناط هردواشکال یکی‌است وبا مبانی شیخ ودیگران قابل‌حل نیست .

(۲) اصل شبهه‌را شیخ رئیس در **الهیّات شفا** (چاپ‌سنگی طهران ۱۳۰۵ هـ ق صفحهٔ ٤٥۱) بسبك فلسفهٔ خود تقریر کرده وجواب داده‌است . اگرکسی بین جواب شیخ و ملا صدرا مقایسه نماید می‌فهمد چه‌اندازه ملاصدرا دراین‌مباحث ازشیخ قوی‌تراست ودرطول این‌مدت فلسفهٔ‌اسلامی چقدر رشد نموده‌است وصدرالمتألّهین چه‌اندازه احاطه بر افکار داشته‌است ودرمقابل قوت وقدرت فکر او هیچ عویصه‌یی تاب مقاومت ندارد .

شیخ مشّائیهٔ اسلام فرماید :

«امّاالعلم، فان فیه شبهة، وذلك لأن‌لقائل ان‌یقول: ان‌العلم هوالمکتسب من‌صُوَر

←

گفته‌است(۱) :

(۳)

« قد علمت ان للأشياء (ای الماهیات)، وجوداً فی الخارج، به یترتّب آثارها و احکامها، و وجوداً فی الذهن، لا یترتّب به علیها آثارها و احکامها .

والعلم لنا بکل شیءٍ عبارة عن حصول ماهیّاتها عند نفوسنا مجردةً عن موادها الخارجیّة، والعلم بکل ماهیّة یکون عین تلك الماهیّة و بکل مقولة یکون عین تلك المقولة .

فالعلم بالجوهر، جوهر، کما انّ العلم بالأعراض، اعراض» وحینئذٍ یشکل: کون العلم من الموجودات الخارجیّة والکیفیّات النفسانیّة .

ولأجل صعوبة هذا الاشکال، انکر بعضهم الوجود الذهنی للأشیاء وجعل

←

الموجودات؛ مجردة عن موادها، وهی صور جواهر واعراض، فان کانت صور الأعراض، اعراضاً، فصور الجواهر کیف یکون اعراضاً، فان الجوهر لذاته جوهر، فماهیّته لایکون فی موضوع البتّة، فماهیته محفوظة سواءٌ نسبت الی ادراك العقل لها ؛ او نسبت لها الی الوجود الخارجی فنقول: انّ ماهیّة الجوهر بمعنی انّه الموجود فی الأعیان لا فی موضوع وهذه الصفة موجودة لماهیّة الجواهر المعقولة، فأنها شأنها ان تکون موجودة فی الأعیان لا فی موضوع ای ان هذه الماهیّة هی المعقولة عن امر وجوده فی الأعیان ان یکون لافی موضوع واما وجوده فی العقل بهذه الصّفة ولیس ذلك فی حدّه من حیث هو جوهر ای لیس حدالجوهر انّه فی العقل لافی موضوع بل حدّه انه سواءٌ کان فی العقل اولم یکن فان وجوده فی الأعیان لیس فی موضوع .

(۱) تعلیقات صدرالحکماء برشفا صفحهٔ ۱۲۶ بانضمام شفا طبع سنگی .

رسالهٔ المسائل القدسیهٔ ملاصدرا نسخهٔ خطی ص ۳۸، ۳۹، ۴۰ .

بعضهم(١) کالامام‌الرازی العلم مجردالاضافة الّتی بین‌العالم والمعلوم (٢).

وبعض اجلّة المتأخّرین، انکر کون‌العلم کیفیّة نفسانیّة بل جعله امراً ذهنیّاً فقط من مقولةالمعلومات، وان‌العلم بکل مقولة لیس شیئاً سوی تلك المقولة من‌غیر ان‌یکون له وجود فی نفسه(٣) و جعل السید السّند والصّدر الأمجد، الصور العلمیّة الحصولیّة کلّها من مقولةالکیف لاغیر(٤).

وجعل الشارح الجدید للتّجرید العلم عرضاً قائماً بالنفس والمعلوم شیئاً آخر مغایراً له، حاصلاً فی‌الذهن، غیرقائم به (٥).

وکل هذه، ظنون فاسدة واوهام باطلة، قد نقضناهاوتفصّینا عنهاوابطلناها فی‌کتاب‌الأسفار.

مـّلاصدرا «نضّرالله وجهه» شبهات وجود ذهنی را از قرار زیر تقریر نموده‌است (٦).

---

(١) یکی‌ازآنهائی که‌علم ووجود ذهنی‌را بنحو حصول‌صورت انکارنموده‌اند، امام فخررازی‌است که علم‌را فقط اضافه بین عالم(نفس) ومعلوم (شیء‌خارجی) میداند.

(٢) مراداوازمعلوم،معلوم خارجی‌است؛ اگر معلوم ذهنی‌باشد اشکالات وارداست.

(٣) قائل این‌قول **محقّق دوانی** ملاجلال (م) صاحب شرح هیاکل و مؤلف‌حواشی تجریداست ودرحواشی تجرید ورساله‌یی که بین‌او ومعاصرش سیّد سند، مبادله شده‌است چنین گفته‌است.

(٤) قائل این‌قول **صدرالدین** دشتکی شیرازی «قده» معروف بسیدالمدققین‌است.

(٥) شارح جدید **ملاعلی** قوشچی‌است کمااینکه شارح قدیم شارح اصفهانی‌است آخرین شرح تجرید که برهمهٔ شروح ازهمهٔجهات ترجیح دارد شرح حکیم **محقّق ملا** عبدالرزاق لاهیجی (م ١٠٧١ هـ ق)است.

(٦) چون این‌مسائل‌را در حواشی برشفا منقح‌تر بیان‌کرده‌است ازآنجا نقل‌شد.

(٤)

« تقرير هذه‌الشبهة: ان‌الحقايق‌الجوهريّة بناءً على انّ‌الجوهر جنس وذاتيٌ لها (وقد تقرّر انحفاظ‌الذاتيات فى نحوى‌الوجود الذهنى والخارجى كما تسوق اليه ادلّة الوجود الذهنى) يجب ان‌يكون جواهراً اينماوجدت وغير حالّة فى‌موضوع(۱)، فكيف يجوز ان‌يكون‌الحقايق الجوهريّة موجودة فى الذهن وهو محل مستغن فى وجوده عن‌الصور‌العلميّة فالّذى اجاب به‌الشيخ، منها. هو: ان‌ماهيّة‌الجواهر، جواهر، لان معنى‌الجوهر الّذى صيّروه جنساً وجعلوه عنواناً للمقولة ؛ ليس هوالوجود من‌حيث‌هو موجود ، مسلوباً عنه الموضوع، والا استحال عدم شئٍ من‌الجواهر استحالة ذاتيّة (۲) .

وكذا قولنا: الموجود بالفعل لا فى‌موضوع؛ لايصلح ان‌يكون رسماًلازماً له، والا لكان كلٌ من علم ان شيئاً كذا جوهرٌ علم انّه موجود، ولما امكن‌لنا تعقل جوهر وحصوله فى ذهننا .

بل معنى‌الجوهر الّذى يصلح للجنسيّة هو ما يعبّر عنه بأنّه الشئ ذوالماهيّة اذا صارت ماهيّة موجودة فى‌العين؛ كان وجودها لا فى موضوع وهذاالمعنى ثابت له سواءٌ نسب الى‌الأذهان او الى‌الأعيان وحلوله فى‌العقل لا يبطل كون ماهيّة‌المعقولة ؛ ماهيّة شأنها ان‌يكون فى‌الأعيان لافى‌موضوع...»

صدرالحكماء و المتألّهين در تقرير اشكال گرديدن شئ. واحد (صورت علميّه) متجنّس بدو جنس مختلف عالى چنين گفته‌است (۳) :

«... يجب ان‌يكون‌العلم بكل مقولة من‌تلك‌المقولة، فيلزم من تعقّل-

---

(۱) فى‌الأسفار: وغير حالّة فى موضوع اينما تحقّقت...

(۲) چون وجود اگر ذاتى جوهر باشد؛ بايد جواهر واجب‌الوجودباشند درحالتى كه جوهر ماهيت‌است و وجود مطلقاً خارج ازماهيات مى‌باشد وعرضى‌است نسبت بآنها

(۳) تعليقات صدرالحكما بر كتاب شفا صفحهٔ ۱۲،۷ .

الجوهر ان یکون الصّورة العقلیّة للجوهر جوهراً وکیفاً وکذلك صورة الکمّ فی العقل کمّاً وکیفا وعلی هذاالقیاس فی تعقّل ما عداالکیف فیلـزم اجتماع مقولتین فی ماهیّة واحدة .

وفهذه الأجناس العالیة الّتی هی ذاتیات للأنواع المندرجة تحتها، استحال تبدلها علی حقیقة واحدة .

ملاصدرا در جواب شبهات(۱) وجودِ ذهنی طُرقی را مقرّر فرموده و تحقیقات نفیسی نموده‌است که برخی از تحقیقات مخصوص بخود اوست و در ضمن بطریقهٔ حکمای قبل از خود از شبهات جواب داده است جمیع این اَجوبه از تأسیسات این حکـیم نامدار و عارف عالی‌مقـام است . ملاصدرا در رسالهٔ (المسائل القدسیّه) مباحث وجود ذهنی را بطریقهٔ خود تقریر نموده‌است این رساله که ناتمام مانده‌است یکی از بهترین آثار ملاصدراست کـه تاکنون بطبع نرسیده‌است و نگارنده این کتاب را بهمین‌زودیها بطبع میرساند .

در کتاب «الشواهدالربوبیه فی‌المناهج السّلوکیّه» گفته‌است: (۲)

(٥)

الاشراق الأول: فی‌الاشارة الی نشئات‌الوجود .

اعلم ان لماهیّة واحدة انحاء" ثلاثة من‌الکون بعضـها اقوی من بعض ، فالجوهریّة مثلاً مفهوم واحد، یوجد تارة مسـتـقلاً بنفسه مفارقـاً عن المادة والموضوع کالعقول الفعّالة علی مراتبها ویوجد تارةً اخری مفتقراً الی المادة،

(۱) درو‌جود ذهنی اشکالات دیگری نیز وجوددارد که ازذکر همهٔ آنها خودداری همهٔ آنها خودداری میشود طرقی را که برای حل شبهات این محقّق عظیـم بیان نموده است همهٔ اشکالات را مرتفع خواهدنمود .

(۲) برخی از تحقیقات آخوند درشواهد وبخصوص کتاب اسفار بکلی اشکالات وجود ذهنی را غیر وارد مینماید .

مقترناً بها، منفعلات عن المضادات، متحركاً وساكناً ، كائناً و فاسداً، كالصُّور النوعيّة والنفوس المنفعلة على تفاوت درجاتها (١) .

ويوجد طور" آخر وجوداً غيرهذين ، متوسطاً بين عالمين كالصور التّى توهمها الانسان(٢) » .

ملاصدرا از برای دفع کثیری از اشکالات وجود ذهنی در اسفار وشواهد و مفاتیح و المسائل القدسیّه و ... مطلب تحقیقی مهمّی بیان کرده‌است و آن خلاقیّت نفس انسانی است نسبت بصور علمی اعم ازصور عقلی وصورمثالی(٣) در کتاب (٢) «الشّواهد» گفته‌است :

(٦)

« الاشراق الثانی، فی الاشارة الی اصل یرتفع به کثیر" من الشبه الواردة علی الوجود الذهنی، وهو: ان الله خلق النفس الانسانیّة بحیث یکون لها اقتدار" علی ایجاد صور الأشیاء فی عالمها، لأنّها من سنخ الملکوت و عالم القدرة والمانع من التأثیر العینی؛ غلبة احکام التجسّم و تضاعف جهات الامکان وحیثیّات الأعدام والملکات لصحبة المادة وعلائقها .

(١) شواهد چاپ مشهد ازانتشارات دانشگاه ١٣٤٦ هـ ش ص٢٤ .

(٢) این مقدمه را ازبرای اثبات اختلاف انحاء وجودات و اثبات تشکیك درامر واحد بیان کرده‌است که درتحقیق این مسأله بسیار نافع است .

(٣) بنابراین اصل اکثراشکالات وجود ذهنی اصولاً وارد نیست چون تمام آن اشکالات مبتنی بود برمختار قوم درموجود ذهنی آنها علم را ازکیفیات نفسانی حال" در جوهر نفس میدانند درحالتی که حلول انحصار بمادیات وصور اجسام عالم کَون وفساد دارد .

(٤) شواهد چاپ دانشگاه مشهد ١٣٨٦ هـ ق صفحهٔ ٦٥، ٦٦ .

وکلّ صورة صدرت عن الفاعل الغالب علیها احکام الوجوب والتجرد والغناء، یکون لها حصول تعلّقی بذلك الفاعل، بل حصولها فی نفسها هو بعینه حصولها لفاعلها المفیض لوجودها وهو الفاعل فی عُرف الالهیّین و امّا الفاعل باصطلاح الطّبیعیّین فکل مبدء حرکة ولو علی سبیل الأعداد... وهو بالقابل اشبه منه بالفاعل

فالنفس خلقت و ابدعت مثالاً للباری ذاتاً وصفة و فعلاً... فللنفس فی ذاتها مملکة شبیهة بمملکة بارءها مشتملة علی امثلة الجواهر والأعراض المجردة والمادیّة ...

فاذن وجود صُوَر الأشیاء للنفس وظهورها علی هذا النحو الذی لایظهر اثرها فی الحس الظاهر غالباً، یقال له الوجود الذهنی والظّهور المثالی .

فلیحفظ(۱) بهذا کی ینفعك فی دفع الاشکالات الواردة فی حصول الأشیاء فی النّفس من لزوم صیرورة النفس عند تصور الحرکة والحرارة والبرودة والکثرة والکفر، متحرکة، حارة، باردة، کثیرة وکافرة وکذا لزوم اجتماع المتقابلین کالسّلب والایجاب والمتضادین کالسّواد والبیاض فی موضع(۲) واحد وکلّما هو من هذا القبیل(۳)...» .

---

(۱) فی نسخة آ ق : فاحتفظ بهذا ...

(۲) فی موضوع واحد... نسخ آ ق ، د .

(۳) این یکی از تحقیقات اساسی در وجودذهنی است عرفای اسلامی نفس را خلّاق صور ومعانی در صقع وجود آن میدانند براین اصل فوائد بیشماری در مباحث فلسفی و عرفانی مترتّب است. مطلب مهّم قابل توجه که برکثیری ازمدعیان تضلّع درحکمت متعالیه مخفی مانده است آنستکه ملاصدرا و اتباع او ازطرفی صور علمیه را جهت فعلیت وکمال اول ازبرای نفس میداند لذامعتقداست که نفس درمقام عقل هیولانی مادهٔ معقولات

←

اصل دیگری کــه تمهید آن در این مسأله لازم و کثیری از مشکلات وجود ذهنی و غیر آن را دفع می‌نماید و صدرالحکما در کتب خود آن را مقرّر داشته

←

است ومعقولات صور نفس می‌باشند وملاك نیل بصورت عقلی همان تحول جوهری نفس و ارتحال آن از عالم ماده بعالم فعلیّت وصورت‌است و نفس باعتبار همین تحوّل ذاتی بعلت اصلی خود پیوندد و با اصل خود متحد شود و اتحاد نفس با صورت علمی همــان اتصال او بعالم عقل و اتحاد با عقل فعّال‌است .

ازطرف دیگر ملاصدرا و اتباع‌او گویند قیام صور عقلی به‌نفس قیام صدوری‌است و نفس خلاق صور قائم بخوداست چه‌گونه می‌شود معلول متأخّر از وجود علت جهت‌فعلیت علت ومنشأ استکمال آن وسبب خروج آن ازقوه بفعلیت گردد .

و نیز کلام ملاصدرا درنحوهٔ ادراك کلیّات مختلف‌است دربعضی از موارد صــُوَر کلیه را رشح عقول مطلقه میداند وصوررا منعکس ازعقول ودر برخی ازموارد معتقد است نفس کلیّات ومعقولات را بنحو رؤیت شیٔ از بعید «کرؤیة شیٔ‌اوشبح عن‌بعید» میداند در بعضی از مواضع ملاك ادراك را به‌اتحاد نفس باجوهر قدسی ملکوتی عقل و درمقام اتّحاد کامل وفناء تام نفس درجوهر ملکوتی عقل که بوحدت‌اطلاقیّه متصف‌است نفس را خلاق صور میداند «العقل‌البسیط‌الإجمالی خلّاق للصــُّور‌المفصّلة» .

ما دررسالهٔ مبسوطی که دراین‌باب تألیف کرده‌ایم کلمات ملاصدرا را از مــوارد مختلف کتب و آثار او نقل نموده‌ایم ومراد این‌حکیم محقّق را بنحوی که هیچ اشکالی براو وارد نیاید تقریر کرده‌ایم وگفته‌ایم که: نفس در همهٔ مقامات ومراتب ادراك چــه در اوائل آشنایی با صور کلی وچه درمقام فناء درعقل فعال و اتحاد با ارباب انواع یك نوع خلّاقیت دارد چه‌آنکه درمقام انطباق صورت موجود در صقع نفس با شیٔ خارجی که معلوم بالعرض باشد نفس واجد صورتی‌است که قبلاً فاقد آن بــوده‌است چون این صورت مجرداست ونسبت مجرد (صورت مثلاً) بمجرد (نفس مــُدرِك) نسبت فاعلی‌است وصورت قیام صدوری باصل خود دارد نه‌قیام حلولی و حلول شأن مواد جسمانی‌است ناچار نفس فاعلِ مــُدرَکات خود می‌باشد ولی‌در برخی از احیان فاعلیّت نفس مانند اصل وجود نفس وصورت قائم بآن ضعیف‌است ودرهمین هنگام فاعلیت نفس نسبت‌بصور

←

است مسألهٔ حمل و بیان اقسام اتحاد و موضوع وحدت و بیان فرق بین اقسام آن می‌باشد .

←

جزئی و مدرکات خیالی قوی‌است لذا درچنین‌مواردی نفس‌را نسبت بصور جزئی خلاق ونسبت بصور کلی مظهر دانسته‌اند وحال‌آنکه صورت‌کلی باید منبجس ازباطن نفس باشد وقائم بآن قهراً قیام صدوری‌است نه‌حلولی .

یکی از دانشمندان معاصر گویا بین دوعبارت موجود درکتب ملاصدرا که ازطرفی نفس را ماده صور عقلی و ازطرفی فاعل میداند تهافت و تناقض تصور کرده‌است و بر استاد علامه سید سادات اعاظم‌الحکماء والفقهاء آقای **آقامیرزا ابوالحسن قزوینی** «ادام‌الله تعالی علوه ومجده» ایراد کرده‌است که سید سند یعنی آقای قزوینی «روحیفداه» چون گفته‌است صور عقلی، نفس ظهور نفسند وحالتی غیراز نفس اضافه و شأنی غیر نفس‌ظهور واتصال نسبت به‌نفس ندارند» مانند **فخر رازی** علم‌را از مقولهٔ اضافه میدانند واقعاًاین اشکال دوراز انصاف وعاری از تدبّراست درحالتی که مراد استاد اعظم از اضافه، اضافهٔ فاعلی اشراقی‌است نه اضافهٔ مقولی مفهومی واین‌قول اختصاص به‌استاد علامه ندارد. آخوند ملاصدرا در اسفار وکتب‌دیگرخود تصریح کرده‌است که: صورعقلی شأن وظهوری غیر از نفس ارتباط به‌قوهٔ عاقلهٔ نفس ندارند حتی ملاصدرا تصریح کرده‌است که ظهور اشراقی‌نفس وتدلّی عاقله بصورکلیهٔ موجود درموطن نفس، عین‌ارتباط ونفس‌ربط‌به‌نفس‌است کالمعنی الحرفی وحکیم سبزواری درمقام تقریر کلام ملاصدرا اتحاد نفس‌را با صور دردوموطن قائل‌است موطن کثرت دروحدت و وحدت درکثرت درمقام وحدت درکثرت (بایدمتوجه بود که مورد تشاجر بین اعلام صور قائم به‌نفس‌است وملاصدرا چون قیام حلولی‌را نسبت بصور ادراکی منکراست از اشکالات بخوبی جواب داده‌است) که قیام صور به‌نفس باشد باعتبار تنزل و ظهور فعلی نفس در مراتب صور ادراکی تصریح نموده‌است که صور ، نفس اضافه و ارتباطند نسبت به‌نفس .

اما دفع منافات بین کلمات ملاصدرا و اعلام تابع او که صور عقلی را صورت‌تمامی نفس و نفس را درمقام عقل هیولانی ماده عقلیات میدانند ازاین‌قراراست :

نفس درمقام ذات خود ازآنجائی که هیکل توحیداست و متصف بوحدت اطلاقی

←

در کتاب شواهد گوید :

(۷)

«.... ثم یجب علیك انتعلم: انالوحدة المعتبرة فیموضوع المتناقضین المعدودة منجملة الوحدات الثّمان المشهورات للتّناقض انّما هیالوحدة

←

دارای قوس صعود و نزول و در مملکت وجود خود متصف بمقام نفس و عقل و دارای مراتب قلب و سرّ وواجد مرتبهٔ خفی و اخفیاست درمقام ادراك مدرکات چهجزئی و کلی ناچار بحسب وجود متحول بحرکت جوهری و انقلاب ذاتیاست .

نفس ناطقه بواسطهٔ مجاهدات علمی و مشاهدهٔ امور خارجی درمقام ادراك کلیات متحول بعالم عقل میشود و اتصال بصور عقلی پیدا میکند اینانصال که ملازم با اتحاد با عقل فعالاست ودرحقیقت سفریاست از عالم محسوس بعالم عقل همان خروج مادهٔ نفساست ازمقام قوه بفعلیت و اتصاف باین فعلیت همان حصول صورت عقلیاست درباطن نفس وماده از راه این تحول بفعلیت میرسد این همان قوس صعودی و حرکت عروجی و معراج ترکیبیاست که درکلمات عرفا باینمعنا تصریحات وتلویحات واشارات زیادیاست ونفس باعتبار مشاهدهٔ عالم ماده ورجوع بعالم خود بعداز اتصال بعقل بدون تجافی ازمقام شامخی که باعتبار اتحاد با عقل حاصل کردهاست قهراً صورتی را که منبعث ازمقام ذات اوست باخود درقوس نزول همراه دارد که بحقایقخارجی منطبقمیشود خلاقیت یامظهریت ومصدریت باین اعتباراست. صدرالحکماء مکرر باینمعنا درکلمات خود با تقریری عالی اشاره و تصریح نمودهاست. چون صور حاصل درقوس نزولی نفس قیام صدوری بهنفس دارند نهحلولی و هر معلولی نفس ارتباط و اضافهٔ بهنفساست شأنی غیرازاین مقام ندارد و نحوهٔ وجود صور علمی نفس ارتباط بهنفساست این اضافه، اضافهٔ اشراقیاست نه اضافهٔ مقولی ماهوی. ایناست مراد استاد اعظم و حکیم بارع کامل **آقامیرزا ابوالحسن قزوینی** درمقام تقریر برهان تضایف در اتحاد عقل وعاقل ومعقولات که فرمودهاست : «صورت علمیه مقامی (یعنی صورت قائم بهنفس نهصورت مبدء فعلیت نفس) غیراز وجود ارتباطی و اتصالی بجوهر نفس ندارد و وجود واقعی آن همان اضافه و اتصالاست» اگر مراد استاد اضافهٔ مقولی فخر رازی باشد اتصال معنا ندارد مگرنهآنستکه اعلامفنحکمت حقایقخارجیه

←

الجسمانيّة الوضعيّة دون العقليّة، والا ، لأوجب عند تعقلنا شيئاً(۱) واحداً ، متّصفاً بأمرين متقابلين، التقابل المستحيل وليس كذلك (۲) .

وهذا التخصيص الذی اصّلناه وان كان امراً غيرمشهور ولا منصوصاً عليه

←

را نفس اضافه و عین ربط بحق اول میدانند این‌معنا درهرمعلول مفاض ازعلت وجود دارد روی‌این‌میزان نمی‌شود گفت: همهٔ حقایق وجودی از مقولهٔ اضافه‌اند (چون اضافهٔ اشراقی خارج‌ازمقولات‌است) و باین‌معنا ملاصدرا تصریح‌نموده‌است واین‌حکم در صُوَر علمی که‌معلول ونفس که‌علت‌است‌جاری‌است دانشمند مؤلف‌کتاب «کاوش‌های فلسفی» اگر قدری تدبّر مینمودند دچار خبط‌باین‌بزرگی‌که هیچ با رجزخوانی‌های اول‌کتاب تناسب ندارد نمیشدند وبه‌استاد اعظم اهانت نمی‌نمودند «أین‌احترام‌العلما» ومیدانستند که‌معلول صادرازعلت کمال جوهری نفس نمیشود تامراد، از «للعاقل» اتحادباشد آنهم اتحاد ماده وصورت. درحالتی که‌مراد ازاتحادصورقائم‌بنفس‌بقیام‌صدوری، اتحادحقیقت ورقیقت‌است عدم توجه بمرام ملاصدرا ونرسیدن به‌اصل مسألهٔ اتحاد عاقل ومعقول وعدم تفـرقه بین مقامات ومراتب نفس سبب‌شده‌است که مؤلف **کاوشهای فلسفی** درمقام اشکال بکلمات استاد علامه بگوید: «حتی این‌سخن حکمارا که گفته‌اند : وجود صورت علمیه عین وجود آن برای عاقل‌است و مسلّماً مرادشان از «للعاقل» اتحاد باعاقل‌است نه‌ارتباط، ایشان‌بوجود رابط و اضافه تفسیر کرده‌است. گواینکه در ذیل کلام‌خود صورت عاقله‌را کمال‌جوهری نفس میداند و جوهر می‌گوید برعهدهٔ معظم‌له‌است که این‌تناقض‌گوئی را در سخن خود اصلاح‌کند..» این تناقض‌گوئی را چرا دانشمند معاصر در کلام ملاصـدرا ندیده‌است و کلام دیگر ملاصدرا را که اتحادرا در قوس صعود و خلافیت را در قوس نزول می‌داند بدقت مطالعه نکرده‌است. گمان‌ندارم کسی‌که دراین‌مسأله دچار حیرت باشد بتواند مسائل وجود ذهنی را خوب درک‌کند . حکیم سبزواری نیز بآنچه که استاد گفته‌است تصـریح کرده و اتحادرا در دوسوطن ثابت نموده‌است (رجوع‌شود به‌کاوش‌های عقل نظری، چاپ دانشگاه تهران ص۱٦۱) نگارنده درمقاله‌یی مبسوط موارد خلط و اشتباه مؤلف را بیـان کرده‌ام. باین‌مقاله رجوع شود .

(۱) عند تعقلنا جسماً واحداً ... آ ق ۰ (۲) شواهد، چاپ‌دانشگاه مشهد صفحهٔ ۲۸ .

فی کلام اکابرالحکماء والمنطقیّین، لکنّه یلوح من اشاراتهم(۱) و رموزهم ویستفاد من آراء اهل‌الکشف(۲) والشهود ویؤدی الیه التعمّق فی‌المقاصدالعالیة کما سینکشف لك ان کنت من اهله فی تحقیق‌المثُل الأفلاطونیّة... (۳)» .

دز بیان و تقریر اصل‌دیگر چنین گفته‌است(٤):

« ... ان‌الحمل والاتّحاد بین‌الشّیئین قد یکون ذاتیّاً، مبناه: الاتّحاد بینهما فی‌المفهوم والعنوان وقدیکون عرضیّاً متعارفا، معناه: الاتحاد بینهما فی الوجود، دون‌المفهوم سواء" کان‌المحکوم علیه مفهوماً کلیّاً، کما فی‌القضایا الطبیعیّة، اویکون افراداً، کما فی‌القضایاالمتعارفة و هی اعمّ من ان یکون المحمول ذاتیّاً للموضوع او عرضیّاً فالحمل فی احدهما بالذات وفی‌الآخر بالعَرَض .

ثم انّه قد یصدق معنیً علی نفسه باحد الحملین ویکذب عنها بالآخر

←

(۱) اعاظم حکماء متألّه وعرفای نامدار وحدت عقول ونفوس کامله‌را وحدت‌حقیقی وسعی میدانند و ازعقول واسعه و نفوس کامله به: عقول کلی و نفوس کلیه تعبیرنموده‌اند.

(۲) اهل‌عرفان حق این‌مطلب‌را اداکرده‌اند و درمسفورات خود از وجود منبسط بوجود عام وکلی ومطلق و از حقیقت حق بوجود مطلق عاری ازجمیع انحاء تعیّنات واز موجودات محدود بماهیت خصوصاً موجودات عالم ماده بوجود مقیّد وجزئی و خاص تعبیر نموده‌اند . لذا ازاصل وجود بجامع متقابلات و متماثلات و متضادات تعبیرشده‌است .

(۳) وحدت صور عقلیه، وحدت اطلاقی متحد با عقل فعال یا ربّ‌النوع انسانی‌است که جامع جمیع کثرات مادیه می‌باشد هرصورت عقلیه بلکه هر صورت مثالیّه باعتبارقوت وجود محیط بر جمیع موجودات عالم ماده می‌باشد .

(٤) شواهد چاپ مشهد صفحهٔ ۲۹ . رسالهٔ المسائل‌القدسیة تألیف ملاصدرا نسخهٔ خطی مجلس ص۱۳. نگارنده، این رساله را با رسالهٔ متشابه‌القرآن و اجوبةالمسائل که هرسه رساله از آثار عالی ملاصدراست بزودی در دسترس اهل‌تحقیق قرارمی‌دهد .

کمفهوم‌الجزئی والتّشخّص والجنس والفصل واللّامفهوم واللّاشیٔ واجتماع المثلین واجتماع‌النقیضین وشریك‌الباری وعدم‌العدم واشباهها بل‌مفهوم‌الحرکة والزمان والهیولی والاستعداد ونظائرها ولهذا اعتبروافی‌شرائط التّناقض‌وحدة اخری من جملة الوحدات وهی وحدة‌الحمل فانّ کلاً من‌المـذکورات یصدق علی نفسه ویکذب عنها لکن بنحوین من‌الحمل لا بنحو آخر .

وبهذاالأصل ینحلّ کثیر من‌الاشکالات‌المختصّة بالتّعقل...» .

صَدْرالمتألّهین بعد از تمهید مقدمات مذکور پرداخته‌است بدفع شبهات واردهٔ بروجود ذهنی و ظهور ظلّی ، لذا گفته‌است : (۱)

(۸)

«... فی‌الهدایة الی طریق دفع‌الشّبهات من هذاالأصل وهو :

ان ما یستدعیه ادلّة اثبات‌الوجودالذهنی للأشیاء ، لیس الا ان للاشیاء حصولاً عندالذهن بمعانیها وماهیّاتها لا بهویّاتها و شخصیّاتهـا ، والا لکان الوجود الذهنی بعینه وجوداً عینیاً، فلم یکن نحو آخر من‌الوجود هذاخلف"

فاذن مؤدّی الدلائل حضور معانی الأشیاء فی اذهاننا فالحاضرمن‌الجوهر مثلاً ماهیّته لافرده والحاضر من‌الحیوان مفهومه، لاشخص منه .

وکما ان مفهوم‌الجوهر جنس عال لماتحته ولیس فرداً لنفسه والالکان‌مرکّباً من‌الجوهر وشیء" آخر یتقوم به فلم‌یکن مافرضناه جوهراً مطلقاً، بل لا بدّ انیکون جوهراً بأحدالحملین وعرضاً بالآخر فکذاالحال فی تصورنا الحیوان المطلق والانسان‌المطلق وغیرها من‌الحقایق .

فالحیوان، حیوان بأحدالحملین ولیس بحیوان من‌الوجه‌الآخر والکاتب، کاتب من احدالوجهین وغیرکاتب من‌الوجه‌الآخر .

---

(۱) کتاب «الشواهد» چاپ جدید انتشارات دانشگاه مشهد صفحهٔ۲۹، ۳۰ و رسالهٔ المسائل‌القدسیّة نسخهٔ خطی ص۲۶ .

فاجعل هذه‌القاعدة مقیاساً فی تعقّل ایّ مفهوم یحصل من الوجودات العینیّة فی ذهنك، ومن ارتکب‌القول بانّه عند تصورناالانسان یحصل فی‌ذهننا جسم ذونموٍّ واغتداءٍ وحرکة ارادیّة وادراکات جزئیّة و کلیّة بمعنی‌انه‌یصدق علیه هذه‌المعانی و یحمل حملاً شایعاً صناعیاً، فقد فارق بدیهة‌العقل...»(۱)

در مقام تخلّص از اشکالات وجود ذهنی فرموده‌است :

(۹)

«.... فی‌التخلّص عن لزوم کون شیءٍ واحدٍ جوهراً وکیفاً عند تعقلنا الأنواع‌الجوهریّة وذلك، لاختلاف نحوی‌الحمل فیه، فان صورةالانسان فی العقل انسان ذهنی وکیفیّة نفسانیّة (۲) .

ولا حاجة الی ارتکاب عروض مفهوم‌العرض لحقیقة‌الجوهر و ذاته ، کما

---

(۱) آخوند «قده» درحواشی شفا ودرکتاب اسفار و مفاتیح و سایر آثار خود در جمیع مسائل معضل بطرق مختلف مشی نموده و دراین گیرودار علمی بین مبانی گاهی خلط شده‌است که ما درخلال این‌مباحث اشاره بآن خواهیم‌نمود .

در همین مسألهٔ وجود ذهنی درحالی که بحل مشکل بنا برممشای قوم بحث می‌کند یکمرتبه عنان اختیار قلم ازدستش خارج شده و بعرش اعلی پرواز می‌نماید .

(۲) قوم وجمهور اهل‌حکمت ومحققان ازاهل کلام که‌علم‌را کیفیت‌نفسانی‌میدانند، از اشکالات می‌توانند باین‌نحو که‌آخوند گفته‌است جواب‌دهند وبگویند: صورت علمیه و مفهوم ذهنی باعتبار مفهوم و حکایت از خارج یعنی باعتبار ظهورظلی ومرآتیت‌جوهراست یعنی مفهوم جوهر درمفهوم انسان باعتبار جزئیت ودرمفهوم خود جوهر بعنوان عینیت مأخوذاست این همان حمل اولی ذاتیست ولی باعتبار حلول در ذهن و وجود خاص خود عرض وکیف نفسانی‌است شاید مقصود واقعی شیخ رئیس هم ازاینکه گفته‌است مفهوم‌انسان باعتبار مفهوم جوهراست یعنی این‌حقیقت دروجود خارجی قائم‌بذات‌است همین حمل اولی باشد این اصطلاح را قدما نداشته‌اند .

فعله بعض الفضلاء(۱) ولا يصحّ القول بـ : ان صور الجواهر فی الـذهن ممّا يصدق عليها مفهوم الجوهر بمعنی اذا وجدت فی الخارج كانت لا فی موضوع كيف وهذا الوجود الّذی لها فی النّفس هو ايضاً وجود خارجیّ اذا اعتبر فی ذاته من غير اعتبار ماهو بحذاءه وليس الا فی موضوع، بل صورة الجوهر فی النفس ماهية جوهر وهی فی نفسها فرد من مقولة الكيف(۲) .

والسرّ فی ذلك ان كل ماهيّة او معنی لشیء فهو تـابع لنحو من الوجود يخصّه و يترتّب عليه آثاره المخصوصة وماهيّة الجوهر ماهية امر وجوده لا فی الموضوع .

فكل وجود ليس فی موضوع تصدق عليه ماهيّة الجوهر ويتّحـد به فی ظرف ذلك الوجود ولا يلزم ان يصدق علی نفس مـاهيّة الجوهر المتـحدة فی الذهن بوجود قائم بموضوع الذهنی ، معنی الجوهريّة بالحمل الشايع اذ ليست هی بهذا الوجود بصفة ينتزع منها العـقل معنی الجوهريّة؛ بل هی بعيـنها نفس معنی الجوهريّة بالحمل الأولی

وهذا وان كان امراً غريباً حيث انّ مفهوم المستغنی عن الموضوع لايكون مستغنياً عنه؛ الا انّ الفحص والبرهان اوجباه .

---

(۱) مثل اینکه دوانی «ملاجلال» گفته‌است مفهوم انسان کلی ذهنی بالذات جوهر است وبالعرض عرض نفسانی و کیفیت ذهنی‌است .

(۲) تعریض‌است برشیخ ودیگران که‌باین‌نحو ازاشکال جواب گفته‌اند. قائل بشبح نیز عاجز نیست که‌بگوید صورت ذهنی انسان که شبح امر خارجی‌است (بنحو قضیهٔ‌شرطیه) اگر وجودخارجی بخودبگیرد جوهراست وتحقق‌وفعلیت انسان‌وآثار مترتب‌ازآن‌بروجود خارجی مترتب‌میشود نه‌ظهورظلّی وتبعی‌آن انحاءوجودات هرگزازمقام‌خود تجافی‌نکنند

روی این تحقیقات نتیجه چنین گرفته می‌شود که مفاهیم و طبایع کلیّه داخل در حیطهٔ مقوله‌یی از مقولات و فرد مفهومی از مفاهیم جوهری یا عرضی واقع نمیشود هر معنی و مفهوم کلّی تابع نحو وجود است لذا درمسفورات خود گفته است :

(۱۰)

« ... انّ الطبایع الکلیّة(۱) من‌حیث کلیتها و معقولیّتها (۲) غیر داخلة تحت مقولة من المقولات ومن‌حیث وجودها فی‌النفس ای وجود «حالة» او «ملکة» فی‌النفس تصیر مظهراً لها هی تحت مقولة‌الکیف .

فان قلت : الیس‌الجوهر مأخوذاً (۳) فی طباع انواعه واجناسه وکذاالکمّ والوضع والأین فی‌طبایع افرادها کمایقال : الانسان جوهر قابل الأبعاد ، ناطق والزمان کمٌ متّصلٌ غیرقارّ والسّطح کم‌متّصل قارٌمنقسم فی‌الجهتین‌والحرکة خروج من‌القوّة الی‌الفعل . . . والهیولی جوهر بالقوّة لا صورة لها فی ذاتها والنّار جسم محرق وغیر ذلك من‌الأمورالّتی لها صفات ، تنافی صفات ما فی‌العقل .

---

(۱) رجوع‌شود بکتاب «اسفار» ط ک ص۵۰ مبحث وجود ذهنی و کتاب شواهد ط جدید ص۳۰، ۳۱، ۳۲ و تعلیقات بر الهیات شفا ط ک ص ۱۲۸، ۱۲۹ .

(۲) از حواشی‌شفا نقل‌شد. چون این قسمت درتعلیقات‌شفا مرتب‌تر و مفصل‌تر از مواضع دیگر از آثاراوست ازقرار معلوم تعلیقات برکتاب شفای شیخ آخرین اثر فلسفی آخوند ملاصدراست چون از عرشیه هم دراین‌جا مطلب نقل کرده‌است اگرچه تعیین این معنی هم کار مشکلی‌است چون ملاصدرا دائماً در آثار خود دست‌کاری می‌کرده‌است وبهمهٔ کتابهای خود هم ارجاع می‌دهد .

(۳) درجمیع آثار خود ازجمله شواهد: «الیس‌الجوهر مأخوذاً فی‌طبایع‌انواعه...» ضبط شده‌است .

وكذا اذا تعقلنا الاعدام والملكات والشرور والجهالات، مما لا صورة لها فى الأعيان فكيف يحصل لنا العلم المطابق والعلم صورة عقلية محصّله الوجود العقلى، بل هو نفس الوجود العقلى لهذه الأشياء و كيف يطابق العلم ، المعلوم ، ويتّحد به .

قلنا فى جوابك يا اخا الحقيقة: ان مجرد كون الجوهر مأخوذاً فى حد الانسان لايوجب ان يكون هذا المجموع الّذى هو حد الانسان فرداً للجوهر ولا يلزم ايضاً ان يكون شىء من اجزاء حدّه كقابل الأبعاد والحسّاس والناطق ، صادق على مجموع حدّه الّذى هو عينه فى الخارج ولا ايضاً على بعض اجزاء حدّه نعم كل من الحد واجزائه يكون عين نفسه ومحمولاً عليه بالحمل الأوّلى الذاتى وكما ان كون مفهوم الجوهر عين نفسه، لايصيّره من جزئيّاته و انواعه و كذا باقى المقولات والمفهومات. الا ترى انّ مفهوم الجزئى واللامفهوم واللاممكن والهيولى والحركة وغيرها، غير صادقة على انفسها بالحمل المتعارف؛ كذا مفهوم الجوهر ومفهوم الانسان والكمّ والوضع... او غير ذلك لايلزم ان يكون كل منها من افراد نفسه وانما يلزم لو ترتّب عليه اثره؛ بان يكون نفس مفهوم الجوهر مثلاً بشرط الكليّة موجوداً فى الخارج لا فى موضوع ومفهوم الحركة الّتى فى الذهن كمالاً لما بالقوة ومفهوم الحيوان ذا بُعدٍ وحيوة و حسٍ وحركة وليس الأمر كذلك .

فان قلت: اذا لم يكن الطّبايع النوعية مندرجة تحت المقولات بذواتها فى اى نحو كان من الوجود؛ لم يكن المقولة ذاتيّة لها صادقة عليها من كل وجه ولم يكن الأشخاص مندرجة تحت تلك المقولات على هذا الوجه اذ حقيقة الشىء لا

يكون الا ماهيته النوعيّة .

قلنا : كون موجود مندرجاً تحت مقولة انّما مقتضاه امران .

احدهما: ان يكون مفهوم تلك المقولة مأخوذاً فى ماهيّته كما يقال: السطح كمّ متصل قارّ منقسم فى جهتين فقط فانه اعتبر فيه هذه المفهومات اعتبار اجزاء الحدّ فى المحدود .

وثانيهما: ان يترتّب عليه اثره كأن يكون السطح باعتبار كمّيته قـابلاً للانقسام والمساواة واللامساواة وباعتبار اتّصاله ذا اجزاء مفروضة مشتركة فى الحدود وباعتبار قراره ذا اجزاء مجتمعة فى الوجود اذا تمهد هذا فاعلم انّ الطبايع النوعيّة اذا وجدت فى الخارج وتشخصت يترتب عليها آثارها وذاتياتها لكون شرط ترتّب الآثار هو الوجود العينى .

واذا وجدت فى الذهن من حيث طبيعتها ومفهومها الكلّى يكون تلك الطبايع حاملةً لمفهومات الذاتيات فقط من غير لزوم ترتّب الآثـار اذ الآثار للوجود لا للمفهوم فالحاصل من منهـوم الانسان معنى الحيوان الناطـق مجملاً لكن ليس حيواناً يترتّب عليه آثار الحيوانية من الأبعاد بالفعل والتحيّز والنّمو والحس والحركة فى الذهن بل يتضمّن لمعنى الحيوان النّاطق المجرد عن الآثار المعزول عن العمل .

فان قلت : ما حسبته من آثار الذاتيّات انّها منفكّة عن الأنواع قد يكون نفس الذاتيات ولوازم الماهيّات فانّ معنى الكـم ليس الا نفس المنقسم بالذات فكيف يكون الحاصل فى الذهن من الكم غير قابل للقسمة واذا كان منقسماً بالذات فكيف يكون معنىً مجرداً و بسيطاً و كيفاً .

قلت : بل‌هو باعتبار مفهوم‌الکم ّ متضمّن" لمفهوم الانقسام و مفهوم الانقسام لیسَ انقساماً بالفعل و ادلّةالوجود لایستدعی الا حصول مفهومات الأشیاء لا حصول افرادها و انحاء وجوداتها .

لأن انتقال انحاءالوجودات والتشخصات من موطن الی موطن‌آخرممتنع. فقد ظهر و تبیّن بما ذکرناه ان شیئاً من‌المعقولات‌الذهنیّة من حیث ماهیته و معناه، لیس مندرجا تحت مقولة من‌المقولات بأن یکون فرداً لها، بل مقولة من المقولات امّا نفسها او جزئها ای مأخوذاً فی‌معناها وامّا من‌حیث کونها صفات موجوده للذهن ناعتة لها فمن مقولةالکیف بالعرض ؛ لا ان‌ّالکیف ذاتیٌ لها (۱) .

واصل‌الاشکال وقوامه علی ان‌جمیع المقولات ذاتیّات الطبایع الافراد بجمیع‌الاعتبارات وهو مما لم‌یقم علیه برهان ولا حکم بعمومه(۲) وهوالذی جعلت‌الأفهام صرعی وصیّرالأعلام حیاری(۳)...» .

صدرالحکما قیام صور عقلیة وصور جزئیّهٔ خیالیه را بنفس قیام صدوری و نفس را محلّ ظهور و مصدر و مظهر این صورتها میداند ولیکن معتقد است نفسی که مستعدّ درك کلیاتست اگر چه کلیات را بنحو رؤیت اشباح درعقل‌کلّی مشاهده نماید، نسبت بصور جزئیّهٔ خلاق بالفعل است نه‌آنکه نفس مطلقا نسبت

---

(۱) دربرخی از نسخ و دراسفار و شواهد و مفاتیح و المسائل‌القدسیه: ولا حکم بعمومه وجدان ...

(۲) وهوالذی جعل‌الأفهام. برخی ازنسخه‌ها ... در نسخه‌یی و در اسفار و جعل العقول حیاری والأفهام صرغی واختار کل مَهرباً .

(۳) حواشی شفا ص۱۲۸، ۱۲۹ .

بصور جزئیه خلاق باشد و نسبت بصور کلیّهٔ مظهر .

حکیم سبزواری مصدریّت را حمل بر صور جزئیه و مظهریت را حمل بر صور کلیّه نموده‌است درحالتی که این عبارت «العقل‌البسیط‌الاجمالی خلاق للصورالتفصیلیّه» در کلمات آخوند رایج است .

در مقام دفع اشکال و یا عدم ورود مناقشات وجود ذهنی در حواشی بر شفا گفته است :

(۱أ)

«... فاذا ثبت انّ قیام تلك‌الصّورالادراکیّة لیس بالحلول، بل علی وجه آخر، لم‌یلزم‌الاشکال ولا محذور... هذا ما قرّرنا فی حال‌المدرکات الحسیّة ظاهریّة کانت او باطنیّة واذا تقرر هذا فنقول: امّا حال ادراك‌النفس للصّور العقلیة من‌الأنواع‌المحصّلة فهو بمجرد اضافة اشراقیّة حاصلة لها الی ذوات و صور عقلیّة واقعة فی عالم‌الابداع و تلك‌الذّوات‌العقلیّة سواء کانت قائمة بانفسها کما هو رأی افلاطون... او واقعة فی صقع‌الربوبیّة کما هوعلیه اصحاب معلم‌الأول، وان‌کانت صوراً شخصیّة تشخّصاً عقلیا کلیا غیرمحمولة علی هذه الجزئیات والأصنام المندرجة تحتها لکنّ‌النفس لضعف‌بصرهاالعقلی اوقصورها وکلالها عن‌المشاهدالقویّه (۱) مادامت فی‌هذاالعالم لایتیسّرلها معاینة تلك

---

(۱) آخوند ملاصدرا «قده» نفس ناطقه‌را در اوائل ادراك کلیات قادر بایجادصور کلی نمیداند ولی مع‌ذلك معتقداست صورتی درنفس بهر نحوی که شیٔ ادراك شود حاصل می‌گردد این صورت را کیف نفسانی قائم بنفس نه‌بنحو حلول می‌داند اگر قائم بنفس‌است باید نفس آن‌را ایجاد نماید اگر ایجاد ننماید قیام صدوری ندارد آنطوریکه از تفحّص در آثار او معلوم میشود نفس در اوائل ادراك صورت کلی را بنحو ابهام در ارباب انواع شهودمیکند ودرمقام‌عروج ازموطن ماده یا خیال‌بعالم‌عقل چون‌دیدهٔاو ضعیف‌است تسلط بصور عقلی ندارد .

←

الّذوات علی وجه‌التعیّن ؛ بل علی سبیل‌الأبهام فانّ‌الابهام والعموم منشاءه قصوروجودالشیء امابحسب وجوده لنفسه أوبحسب وجوده لمدرکه فانّ‌ضعف الادراك قدیکون منشاءالاشتراك کمایری شخص من بعید أوفی‌هواءٍ مغبّرٍ ، یحتمل عندالرّائی اَن‌یکون زیداً أوعمرواً أوبکراً و کذا قدیحتمل فی‌البعید اَن‌یکون واحداً اومتعدّداً

واعلم ان حقیقةالعلم مَرجعها الی نحو من‌الوجود به ینکشف‌الأشیاء و لیس‌العلم منحصراً فی‌الکیفیّةالنفسانیّة بل‌قدیکون جوهراً قائماً بنفسه بل یکون واجب‌الوجود کما فی علمه تعالی لکنّ‌الکلام فی‌العلم‌الّذی هو من صفات‌النفس کالقدرة والأرادة وهوحالة نفسانیّة به‌ینکشف‌المعلومات ولاشكّ انه اَمرٌ حادثٌ نفسانی عارض لها بعد مالم‌یکن ومعلومٌ انه غیر قابل للقسمة و

←

بعداز سیر استکمالی بیشتر متحد با عقل کلی حاوی صور می‌شود ودرغایت اتحاد سمت خلاقیت پیدا می‌کند .

ولیکن باید معلوم باشد که نفس هرموقعی که‌صورتِ کلی‌را اگرچه بنحو ابهام‌باشد درك کند اتصالی بعقل که‌همان اتحاد ضعیف باشد برای‌آن حاصل می‌شود چون خطوط شعاعیه‌ای هنگام ادراك بین عقل و عقل کلی حاصل خواهدبود صورت وقتی حاصل‌میشود که نفس ازمقام اتصال بقوس نزولی رجوع بعالم‌خود نماید چه‌آنکه اگر معلوم‌را فقط در عقل شهود کند بعداز رجوع بخود باید صورتی دربین موجود نباشد درحالتی که صورت وجود دارد و ایشان قائل‌است که قیام‌آن بنفس بنحو حلول نیست پس درمقام قوس نزول نفس سمت خلاقیت نسبت باین‌صورت خواهدداشت و این‌صورت ناشی از اضافهٔ اشراقیه و حصول شعاعیه‌است بین‌نفس وعقل. باید معلوم‌باشد که اتصال نفس بعقل فعال یا شهود مثّور عقل ملازم‌است باصعود وترقی جوهری ولی حصول صورت چه‌کیف باشد یاخارج ازمقولات تابع ترقّی ذاتی‌است وحاکی از تحول جوهری .

لاالنّسبة فی‌ذاته فیکون کیفیّة نفسانیّة .

والعلم بهذاالمعنی لایلزم ان یکون متّحداً مع‌المعلوم والّذی یتّحد بالمعلومات هو وجودها منکشفة علی نفسها اوعلی غیرها انماالکلام فی نحو ارتباط‌المعلومات بالنّفس هل‌بنحوالحلول فیها اولا وقدعلمت انّها لیست حالّة فیها فلم‌یلزم کون شیء واحد جوهراً و عرضاً .

در کلمات این محقق عظیم در حواشی شفا و اسفار و سایر آثار او در این بحث مواضع مناقشه وجود دارد که ما در آثار خود بیان کرده‌ایم در مقام دفع اشکال بطریق قوم و توجیه برخی از تحقیقات گفته است : (۱) (بعد ازنقل تحقیق میرصدردشتکی و مناقشه بر آن) .

(۱۲)

«. . . یمکن توجیه کلامه بوجه أقرب الی الحقّ و ابعد من المفاسد المذکورة و هو : انه لماقام البرهان علی انّ للحقایق‌العینیّة ذاتیات" بهایصدر أفعالها و آثارهاالذاتیّة هی مباد تعرّف‌الذاتیات و امتیازها عن‌العرضیات و اذاحصلت تلك الذاتیات فی‌النّفس کانت (۲) صوراً علمیّة ناعتیّة للنّفس‌صفات لها مع بقاء مفهوماتها وصارت لها حقایق عرضیّات ککونها اعراضاً للنفس و کیفیّات لها وکونها کیفیات علمیّة وککونها هذاالنوع من‌الکیفیّة العلمیّة

(۱) شواهد ط مشهد ص۳۴، ۳۵ تعلیقات شفا ص۱۳۴، ۱۳۵، اسفار چاپ قدیم ص ۷۶ ، ۷۷ .

(۲) در اسفار وشواهد توجیه کلام قوم‌را این‌نحو : «فی دفع‌الإشکال اللّازم علی طریقةالجمهور من صیرورة شیء واحد جوهراً وکیفاً عند تصورناالجوهر علی منهج آخر یناسب طریقتهم من‌غیر لزوم ما یلتزمه‌القائل بانقلاب ماهیّةالجوهر.... ولا ارتکاب ما یرتکبه معاصره‌الجلیل ..» تقریر نموده‌است و در حواشی شفا درمقام توجیه کلام میر صدر همانطوری‌که نقل کردیم مطلب را شروع فرموده‌است .

فتلك المعانی والذاتیّات لیست لها فی ذاتها مع قطع النظر عن الوجودین حقیقة اصلاً لاجوهریة و لاعرضیّة بان یصدق علیها شیء من الحقایق فان کان شیء منها من حیث الوجود لایستدعی موضوعاً یقوم به کان جوهراً و الّا کان عرضاً وکذا بالنظر الی وجوده الذّاتی ان کان قابلاً للابعاد کان جسماً وان کان مقتضیاً للنموّ والتغذّی کان نامیاً وقس علیه الحسّاس والصّاهل والناطق .

فظهر ان انتزاع الذاتیات (۱) من الذّوات انما یمکن بشرط وجود الذّوات فی الخارج تحقیقاً اوتقدیراً واذا لم یلاحظ وجودها الخارجی بل لوحظت بشرط الوجود الذّهنی صلحت لان ینتزع منها ذاتیات اخری هی ذاتیات العرض کالعلم والکیف و غیرهما و ان لوحظت مطلقة عن الوجودین لایحمل علیها وهی نفس مفهومات تصوّریّة بل لم یصلح لأن یشار الیها شیء ولایحکم علیها فلها الاطلاق الصّرف والأبهام البحت .

اذا تقرّر هذا فنقول : معنی انحفاظ الماهیات هو ان الذّهن عند تصوّر الأشیاء انّما یلاحظ هذه الصورة الذهنیّة لامن حیث تعیّنها الذّهنی بل یلاحظها من حیث وجودها الخارجی الّذی به تعیّن مقولته من حیث انّه جوهر مثلاً و جسم و نام ویحکم علیها بمایقتضیه حقیقتها العینیّة و ینتزع عنها الذّاتیات و لیس فی هذه الملاحظة کونها موجودة فی الذّهن مشعوراً به و ملحوظاً الیه و

(۱) این قبیل تحقیقات اگرچه بلسان قوم وبسبك حکمت مشهور بیان می‌شود ولی اختصاص باین حکیم علامه «ره» دارد ولله دره وعلیه اجره .

آخوند روی مبانی خود نمی‌تواند علم را کیفیت نفسانیه بداند . علم وقدرت واراده وسایر عوارض عامهٔ وجود عین وجودند وازسنخ مقولات خارجند و از عوارض عامّهٔ وجودند .

لا أيضاً كونها كيفاً و لا علماً مخطوراً بالبال .

و هذه الذاتيات و إن حصلت في الذهن، لكن لا كحصول افرادها بل بأنها انحفظت ماهياتها. فما وجد من الماء مثلاً عند تصور الماء ليس جسماً ولا سيالاً ولا رطباً و لا ثقيلاً ؛ بل هو كيفية نفسانية فانه يحصل للذهن عند ما حذف عن اشخاص المياه الموجودة في المواد الجزئية تشخصاتها و عوارضها اللاحقة ؛ قوة و بصيرة روحانية عقلية، ينظر الى حقيقة واحدة(۱) هي مبدء المياه الجزئية وكوشف(۲) له مفهوم كلّي يصدق عليها فيجعل ذلك الأمر الصادق عليها مرآة لتعرف احوالها واحكامها الخارجية وذاتياتها وعرضياتها كما لوحناك اليه سابقاً وعلى هذا يحمل كلام القوم في معنى انحفاظ الذاتيات في نحوي الوجودين.

(۱) خلاصهٔ کلام آنکه نفس در درك کلیات بعداز اتصال بهرب‌النوع (وایجادقوس صعود درمملکت وجودخود) افراد مادیه، وجود سعی و فرد عقلانی هرنوعی را بمشاهدهٔ حضوری درك می‌کند، چون این‌فرد عقلانی مثل سایر ممکنات دارای ماهیتی‌است، نفس بعداز رجوع بکثرت وعالم خود (قوس‌نزول) یك‌مفهوم کلی ماهوی که هم بر فردعقلانی صادق‌است و هم برافراد مادیه بعلم حصولی ادراك می‌کند این ماهیت لازم ذاتی وجود محدوداست در هرنشأه‌یی حتی درمقام واحدیت عدم‌تفرقه بین این‌دومقام موجب اشتباهات زیادی شده‌است .

(۲) نحوهٔ پیدایش این‌مفهوم کلی موردبحث‌است درجای‌خود مقرر شده‌است که ماهیت بمنزلهٔ شبکه از برای صید وجودات‌است وچون ماهیت لازم ذاتی وجوداست به‌تبع وجود درك می‌شود اصل وجود رب‌النوع مدرك بعلم حضوری ناشی از اضافهٔ‌اشراقیه بنفس است وماهیت مدرك بعلم حصولی‌است در اسفار این‌طریقه‌را در نحوهٔ ادراك حقایق کلیه گفته‌است و در توجیه کلمات قوم این‌نحو مشی ننموده‌است .

هذا ما اردنا ان نقول فی توجیه کلام هذا القائل المذکور(۱) .

«ولیعلم ان کلام المتأخّرین اکثره غیر مبتنٍ علی اصول صحیحة حقّة برهانیّة او کشفیّة، بل علی ذایعات مقبولة ومشهورات محمودة .

ولذلك من رام منهم افادة تحقیق اوزیادة تدقیق انّما جاء بالحاق منع ونقض وزیادة قدح وجرح. فاصبحت مؤلّفاتهم معارك الآراء ومصادم للأهواء وصارت بتراکم المناقضات کظلمات بعضها فوق بعض فما خلص عن دیاجیرها الا الأقلّون» .

ونحن انّما بسطنا القول فی هذا المبحث لکونه مزالّة للأقدام و مضال للأفهام ومن الله العصمة والتوفیق وبیده افاضة العلم والتّحقیق » .

در اسفار و شواهد به‌غیر از آنچه از تعلیقات برشفا ما نقل کردیم کلام قوم را توجیه کرده‌است .

در شواهد در مقام این توجیه گفته است :

(۱۳)

«... بیان ذلك: انّه کما یوجد فی الخارج شخص کزید مثلاً ویوجد معه صفاته واعراضه وذاتیاته وعرضیاته کالنّامی والحسّاس والناطق وکالأبیض والماشی والضّاحك فهی موجودات بوجود زید اذالوجود المنسوب الی زید هو بعینه منسوب الی ذاتیاته بالذات والی عرضیّاته بالعرض ومصحّح الأول التقویم ومصحّح الثانی العروض وکما ان کون الجوهر ذاتیاوجنسالزید لایستلزم کونه ذاتیاً للضّاحك والکاتب بل ولاالناطق ایضاً فکذلك الحال فی الموجود

---

(۱) ایّها الحکیم العلیم مبانی میرصدر وملاجلال چه‌سازشی با این تحقیق رشیق دارد اگر آنها باین تحقیقات عالیه دست داشتند دچار آن‌همه تکلّفات نمی‌شدند .

الذهنی.

فان من جملة الحقایق الکلیّة العلم و اذا وجد فرد منه فی النفس و هی مادة عقلیّة له... وانّما یتعیّن ذلك الفرد من العلم و یتحصّل بان یکون متحداً مع ماهیّة المعلوم ویکون ذلك الفرد من العلم جوهراً او کمّاً او اضافة فعند ذلك یصدق علیه الکیف والجوهر معاً لا بأن یکون کلاهما مقولة له ای جنساً عالیا بل بأن یکون احدهما جنساً مقوّما له والآخر عرضا عامّاً.

والأقرب الی التحقیق ان یکون الکیف جنسا بعیداً له، والعلم جنساً قریباً والجوهر عرضا عامّا. والانسان مثلاً فصلاً محصّلا له و متّحداً به بحیث یصیر مطلق العلم بانضمام هذه الحقیقة المعلومة الیه ذاتاً واحدة مطابقةً لها ... (۱) »

در بیان اثبات مبدء وجود
و تحقیق در وحدت حق وصفات کمالیّة وجود واجبی

کلمات آخوند در این باب مثل سائر ابواب حکمت بی‌نظیر و مؤلّف در تحقیقات عمیق علم فلسفه متفرّد است در کتب(۲) خود در مقام اثبات وجود

(۱) شواهد ط مشهد ص ۳٤، ۳۵ . تعلیقات بر کتاب شفا ص۱۳۳، ۱۳٤، ۱۳۵ . این تحقیق مناسب با طریقهٔ قوم است که هم بامبنای میرصدر سازش دارد وهم مورد قبول دوانی ملاجلال است . صدرالمتألّهین حواشی شفارا در اواخر عمر تألیف نموده است و مبحث وجود ذهنی وهمچنین سایر مبانی فلسفی را در این تعلیقات منقح‌تر تحقیق کرده است . افسوس که موفق نشده است بر تمام کتاب شفا تعلیقه بنویسد . برای بحث کامل و منظم وجود ذهنی رجوع شود بکتاب المسائل القدسیه ملاصدرا که با مقدمه و تعلیقات نگارنده بهمین زودیها در دسترس اهل معرفت قرار خواهد گرفت .

(۲) الشواهد الربوبیه ط مشهد ص ۳٦، ۳۷ اسفار اربعه ، الهیات بمعنای اخص ، چاپ سنگی طهران ۱۲۸۲ هـ ق ص۸ . المسائل القدسیه ص١٤ .

بی‌نیاز مبدء ایجاد وحق اول چنین گوید :

(۱)

«... الموجود امّا متعلّق بغیره بوجه من‌الوجوه وامّا غیر متعلّق بشیء اصلاً، والمتعلّق بغیره اما لکونه موجوداً بعدالعدم واما لامکانه وامّا لکونه ذا ماهیّة .

فالأول نحلّله الی عدم سابق و وجود و کون ذلك‌الوجود بعدالعدم . والعدم بما هو عدم نفی محض لایصلح ان‌یتعلّق بشیء؛ وکون‌الوجود بعدالعدم من‌اللّوازم‌الضّروریّة لمثله ولوازم‌الشیء لذاته‌غیرمجعولة والمتعلّق‌بالغیر فیه هو اصل‌الوجود (۱) .

واماالامکان فهو امر سلبیّ اعتباری لکونه سلب ضرورةالوجود والعدم عن‌الماهیّة فلایوجب تعلّقاً بغیره کما لایکون معلولاً لعلّة مباینة للماهیّةاصلا لکونه من‌لوازم‌الماهیات الامکانیّة ، کما انّ الحدوث من لوازم الوجودات الحادثة .

واماالماهیّة فهی لیست سبباً للحاجة الی‌العلة ولا هی ایضاً مجعولةمتعلقة

(۱) این‌برهان را برهان صدیقین نام نهاده‌اند بواسطهٔ آنکه ازنظر در اصل وجود اثبات وجود حق اول نموده‌اند وعرفای اسلامی از نفس وجود بر اثبات وجوب‌آن بنحو ضرورت ازلیّه برهان آورده‌اند چه آنکه حق اول‌را وجود مطلق میدانند و این وصف نعت وجود «بماهوهو» میباشد وازآنجائی‌که وراء وجود مطلق و صرف چیزی متصور نمیباشد اصل وجود بی‌نیاز ازعلت‌است اتصاف این‌حقیقت بامکان وسایر اعتبارات از تعیّن اصل وجود منشأ پیدا میکند بهمین‌طریقه نیز در اول الهیات اسفار (ط طهران، سنگی ص ۳) استدلال کرده‌است .

بالجاعل لما سیأتی من البراهین ولا هو موجودة بذاتها الا بالعرض و بتبعیّة الوجودات، فبقی ان یکون المتعلّق بغیره هو وجود الشیء لا ماهیّته ولا شیء آخر.

فالوجود المتعلّق بغیره المتقوم به یستدعی ان یکون ما یتقوم به وجوداً ایضاً اذ غیر الوجود لایتصور ان یکون مقوماً للوجود، فان کان ذلك المقوّم قائما بغیره فننقل الکلام الی ذلك المقوم الآخر وهکذا الی ان یتسلسل او یدور او ینتهی الی وجود قائم بذاته غیر متعلق بغیره.

در اسفار در مقام بیان اثبات مبدء وجود گفته‌است:

(۲)

«... اسدّ البراهین واشرفها الیه هو الّذی لا یکون الوسط فی البرهان غیره تعالی بالحقیقة فیکون الطّریق الی المقصود هو عین المقصود هذه سبیل الصدیقین الّذین یستشهدون به تعالی علیه ثمّ یستشهدون بذاته علی صفاته وبصفاته علی افعاله واحداً بعد واحد،... وقد اشیر فی کتاب الالهی بهذه الطریقة «.... اولم یکف بربّك انّه علی کل شیء شهید».

وذلك لأنّ الربانیّین ینظرون الی حقیقة الوجود ویحقّقونه ویعلمون انّه اصل کلّشیء ثمّ یصلون بالنظر الیه الی انّه بحسب اصل حقیقته واجب الوجود واما الامکان والحاجة والمعلولیّة وغیر ذلك فانّما یلحقه لا، لأجل حقیقته بماهی حقیقته بل لاجل نقائص وأعدام خارجة عن اصل الحقیقة ثمّ بالنظر فیما یلزم الوجوب والامکان یصلون الی توحید ذاته وصفاته ومن صفاته الی کیفیّة افعاله

وآثاره وهذه طريقة الأنبياء (۱) .

وتقريره انّ الوجود كما مرّ حقيقة عينيّة بسيطة واحدة لااختلاف بين افرادها لذاتها الا بالكمال والنقص والشدة والضعف او بامور زائدة كما في افراد ماهيّة واحدة. وغاية كمالها مالااتمّ منه وهو الّذي لايكون متعلّقاً بغيره... اذ كل ناقص متعلق بغيره مفتقر الى تمامه وقد تبيّن فيما سبق ان التمام قبل النقص والفعل قبل القوة والوجود قبل العدم وبيّن ايضاً ان تمام الشيء هو الشيء ما يفضل عليه .

فاذن الوجود(۲) اما مستغن عن غيره واما مفتقر لذاته الى غيره والأول هو الواجب... والثاني هو ماسواه من افعاله وآثاره ولاقوام لماسواه، الا به لمامرّ انّ حقيقة الوجود لانقص لها وانّما يلحقه النقص لأجل المعلوليّة وذلك لأنّ المعلول فی فضيلة الوجود لايمكن ان يكون مساوياً لعلته .

---

(۱) دراین‌جا دونحو بحث مطرح‌می‌شود یکی اینکه انبیاء واولیا بچه‌نحو حق را شهود می‌کنند چون آنها سالك راه باطنند وبچشم دل حق‌را می‌بینند کمّل قبل‌از هرچیز حق‌را مشاهده می‌کنند شاهد مطلوب نزد آنها هرگز غایب‌نیست لذا سَرور اولیا فرمود : «متی غبت حتی تحتاج الی دلیل سواك» .

بحث دیگر آنکه این‌طریق‌را اگر بخواهیم بسبك استدلال بیان کنیم باید چه‌نحو تقریر کنیم بی‌شك وجود مطلق درعقل نیز اظهر از وجود مقیّداست آیا بدون استعانت از دور و تسلسل می‌توان بحق استدلال کرد این بحث دیگری‌است که درجای خود مفصّلاً آن‌را تحقیق کرده‌ایم .

(۲) این برهان مبتنی بر چندمقدمه‌است، اول تأصل وجود، دوم وحدت و سوم بساطت و چهارم تشکیکی بودن اصل حقیقت ، پنجم تمام شیء نفس آن‌شیء‌است یعنی وجود منحصر بحق‌است .

وقد مرّ ان‌الوجود اذا كان معلولا كان مجعولا بنفسه جعلا بسيطاً وكان ذاته بذاته مفتقراً الى جاعل وهو متعلق‌الجوهر والذات بجاعله .

فاذن قد ثبت واتضح ان‌الوجود اما تام‌الحقيقة واجب‌الهويّة واما مفتقر الذات اليه متعلق‌الجوهرية وعلى اىّ‌القسمين يثبت‌ويتبيّن وجودواجب‌الوجود غنى‌الهويّة عما سواه وهذا هو ما اردناه...» .

شيخ اتباع‌المشرقيّين شهاب الدين اشراقى بنا برآنچه در حكمت اشراق ومطارحات بيان كرده‌است مقدم برسائر متألهين اين طريقه را پيموده‌است و ليكن كلمات او در نحوهٔ تقرير و بيان اين مطلب خالى از مناقشات و مسامحات نيست . ملاصدرا در طىّ تقرير اين برهان متذكّر شده‌است كه تماميت اين طريقه توقف بر ابطال دور و تسلسل و يا لزوم اين دو ندارد و با همين برهان نيز وحدت ذات و صفات و افعال و آثار مبدء وجود ثابت مى‌شود .

(۳)

«. . . و قدثبت وجودالواجب لهذاالبرهان و يثبت به أيضاً توحيده ؛ لان الوجود حقيقة واحدة لايعتريها نقص بحسب سنخه وذاته و لاتعدّد يتصور فى‌ما لاماهية‌له ويثبت‌ايضاً علمه بذاته و بماسواه وحياته اذاالعلم ليس الاالوجود و يثبت قدرته و ارادته لكونهما تابعين للعلم والحيات والعلم و يثبت أيضاً قيّوميّة وجوده لان‌الوجودالشديد فياض وفعال لمايريد«لمادونه» فهوالعليم القديرالحىّ المريدالقيّوم الدّراك الفعّال ولكونه مستتبعاً للمراتب‌الّتى يليه الاشدّفالاشد ؛ الأشرف‌فالاشرف ، ثبت صُنعه و ابداعه و امره و خلقه و ملكوته و مُلكه .

فهذاالمنهج‌الّذى سلكناه اسدّالمناهج وأشرفها وأبسطها حيث لايحتاج

السالك اِيّاه فی معرفة ذاته وصفاته و أفعاله الی توسّط شیء من غیره ولا الی الاستعانة بابطال الدّور والتسلسل و بذاته تعالی یعرف ذاته و وحدانیّته «شهد الله انّه لا اِله اِلا هو» و یعرف غیره «(۱) اولم یکف بربّك أنّه علی کل شیء شهید».

فهذاالمسلك كاف لأهل الكمال فی طلب الحقّ و آیاته و افعاله لکن لیس

---

(۱) سالك بسوی حق چه ازطریق سلوك راه ظاهر و اقامه برهان بر مبدء وجود وچه ازطریق سلوك راه باطن و تنویر قلب بنور حق؛ دراول سلوك کثرات وجودی را یکی بعد از دیگری پشت سر گذاشته و ازکثرات بحق استدلال می‌کند تاآنکه از افق وحدت وجود سردرآورد فرق این دوراه اینست که سالك طریق ظاهر بقوهٔ نظر این‌طریق را می‌پیماید ولی عارف ازراه تصفیهٔ باطن.

سالك واصل بعداز طیّ طُرق کثرات امکانیه‌راسراب‌وجوده‌حق‌می‌بیند وبچشم‌دل وجود واحدی متجلّی در کثرات اعتباریه مشاهده می‌کند وحق را اظهر ازهر ظاهـری می‌بیند و چه‌بسا درمقام فناء درتوحید غیرحق نبیند وسالك طریق نظر بحسب حکم عقل حق‌را اظهر ازهرچیز میداندچون فرق این‌دوطریق آنست‌که عارف حق‌رامی‌بیند وفیلسوف حق‌را میداند بین دانستن و دیدن راه بسیاراست. بنا براین طریق صدیقین بمدلول آیاتِ قرآنیه همان مشاهدهٔ حق‌است بنحو عیان لذا مشاهده واسطه نمی‌خواهد و چه‌بسا شـرطِ حقیقی این‌شهود فناء حقیقی وجود سالك‌است اما بنا برطریق نظر ممکن واسطهٔ علم بحق است چون ازوجود متقوم بغیر استدلال بوجود حق میشود لذا میشود بر فرمودهٔ ملاصدرا اشکال کرد که این‌طریق نیز متوقف بر بطلان تسلسل ودوراست چون می‌شود اشکال‌کرد که ممکنات چون متقوم بغیرند علت میخواهند بنا برجواز دور وتسلسل می‌شود موجود مقیّد ومتقوم بغیر قائم‌باشد بوجود ممکن دیگر وآن ممکن نیز همین حکم‌را داشته باشد مثل‌استدلال از امکان بر وجوب لذا برخی از اساتید ما طریق صدیقین را مشاهدهٔ مختص به‌کاملان میدانست نه از اقسام‌برهان مگرآنکه کلام مصنّف‌را بآنچه ما تقریر کرده‌ایم حمل نمائیم . والله اعلم .

لكلّ احد قوّة استنباط الأحكام الكثيرة من اصل واحد فلابدّ فی التعليم من بيان سائر الطرق الموصلة الی الحقّ و ان لم يكن هذه المثابة من الايصال .

در بيان اثبات بساطت حق وتحقيق آنكه حق اول وجود صرف و عاری از تركيب وبحسب فعليّت جميع حقايق است

بيان و تحقيق كامل اين برهان و تقرير اين قاعده از مختصّات اين رجل عظيم الشّأن ميباشد. باهمين قاعده علم تفصيلی حق درمشهد ذات بجميع اشياء و همچنين عينيّت علم و قدرت و اراده و سائر صفات كماليهٔ حق نسبت بذات او ثابت ميشود ملاصدرا دراكثر كتب خود ازجمله درامورعامه والهيات بالمعنی الأخص بامختصر تغييری اين برهان راتقرير كرده است درمقام بيان احاطهٔ قيوميه و وحدت مبدء وجود وكيفيّت علم او بجميع حقايق و درمقام اثبات توحيد ذاتی و صفتی و فعلی و تشكيك خاص الخاصّی بل اخصّ الخواصی گفته است : (۱)

(٤)

«فصل ــ فی ذكر نمط آخر من البرهان علی ان واجب الوجود فردانیّ الذّات تامّ الحقيقة لايخرج من حقيقة شیء» من الأشياء .

اعلم انّ واجب الوجود بسيط الحقيقة غاية البساطة و كلّ بسيط الحقيقة

(۱) كتاب اسفار جلد اول طبع قديم صفحهٔ ۱۰۵، ۲۰۲، الهيات خاصّه ط قديم، ص ۲۲، ۲۳ برهان مذكوررا در اكثر كتب خود بامختصر تغييری تقرير فرموده است .

در الهيات درصدر برهان چنين مطلب را عنوان كرده است: «فی انّ واجب الوجود تمام الأشياء و كلّ الوجودات واليه يرجع الأمور كلّها، هذا من الغوامض الإلهيّة الّتی يستصعب ادراكه الا علی من اتاه الله من لدنه علماً وحكمة لكنّ البرهان قائم علی ان كلّ بسيط الحقيقة كلّ الأشياء الوجوديّة الا مايتعلّق بالنقائص والأعدام والواجب تعالی بسيط الحقيقة واحدٌ من جميع الوجوه فهو كل الوجود كما ان كلّه الوجود اما بيان الكبری فهو انّ . . .

كذلك ؛ فهو كلّ الأشياء ، فواجب‌الوجود كلّ الأشياء لايخرج عنه شيء من الأشياء و برهانه على‌الاجمال : انّه لوخرج عن هويّة حقيقته شيء لكان ذاته بذاته مصداق سلب ذلك‌الشيء و الاّ لصدق عليه سلب ، سلب ذلك‌الشيء اذ لامخرج عن‌النّقضين و سلب‌السلب مساوق للثبوت فيكون ذلك‌الشيء ثانياً غير مسلوب عنه و قدفرضناه مسلوباً عنه «هف» واذاصدق سلب ذلك‌الشيء عليه كانت ذاته متحصّلةالقوام من حقيقة شيء ولاحقيقة شيء فيكون‌فيه تركيب و لوبحسب‌العقل بضرب من‌التّحليل وقدفرضناه بسيطاً و تفصيله انه اذاقلنا : ان الانسان ليس بفرس فسلب‌الفرسيّة عنه لابدّ و ان‌يكون من حيثيّة اخرى غير حيثيّةالانسانيّة فانه من حيث هو انسان ، انسان فقط لاغير و ليس هو من حيث هو انسان لافرساً و الاّ لكان‌المعقول من‌الانسان بعينه هوالمعقول من‌اللافرس و لزم من تعقّل‌الانسانيّة تعقل اللافرسيّة اذليست سلباً محضاً بل‌سلب نحو خاص من‌الوجود و ليس كذلك .

فانّا كثيراً مانتعقل ماهيّة الانسان و حقيقته مع‌الغفلةعن معنى اللافرسيّة ومع‌ذلك يصدق على حقيقةالانسان انه‌لافرس في‌الواقع وان‌لم‌يكن هذاالصدق عليها من جهة معنى‌الانسان بماهو معنى‌الانسان فانّ الأنسان ليس‌هومن‌حيث‌هو انسان شيئاً من‌الأشياء غيرالانسان وكذاكل ماهيّة من‌الماهيّات ليست من‌حيث هي‌هي الاّ هي ولكن في‌الواقع غير خال عن طرفي‌النقيضين بحسب كلّ شيء من‌الاشياء غير نفسها فالانسان من حيث نفس ذاته امّا فرس اوليس بفرس فهو اما فلك اوغير فلك وكذاالفلك اما انسان اوغير انسان و هكذا في جميع‌الأشياء

المتعيّنة و اذا لم يصدق على كلٍّ منهما ثبوت ماهومباين له يصدق عليه سلب ذلك‌المباين فيصدق على ذات‌الانسان مثلاً فی‌الواقع سلب‌الفرس فتكون ذاته مركّبة من حيثيّة الانسانيّة و حيثيّة اللافرسيّة و غيرهـا من سلوب‌الأشياء فكل مصداق لايجاب سلب‌محمول عنه‌عليه لا بُدَّ و ان‌يكون مركّب‌الحقيقة اذلك ‌ان تحضر صورته فی‌الذهن و صورة ذلك‌المحمول مُواطاةً أواشتقاقاً فتقايس بينهما و تسلب احدهماعن‌الآخر فما به الشیء هو هو غير مايصدق عليه انّه‌ليس هو .

فاذا قلت : «زيد بكاتب» فلايكون صورة زيد بما هی صورة زيد «ليس بكاتب» و الا لكان زيد من حيث هو زيد عـدماً بحتاً بل‌لابدّ و ان‌يكون موضوع هذه‌القضيّة‌ای‌قولنا: زيد ليس بكاتب مُركّباً من صورة زيد و امرٍ آخر عدمیّ يكون به مسلوباً عنه‌الكتابه من قوة اواستعداد اوامكان اونقصٍ اوقصور .

واما‌الفعل‌المطلق فحيث لايكون فيه قوة والكمال‌المحض مالايكون‌فيه استعداد والوجوب‌البحت والتمام الصّرف ما لا يكون معه امكان او نقص او توقّع فالوجود‌المطلق ما لا يكون فيه شائبة عدم لا ان‌يكون مركّباً من فعـل وقوة وكمال‌ونقص ولو بحسب‌التحليل‌العقلی بنحو من‌اللحاظ الذهنی(۱) .

---

(۱) تقرير اين‌قاعده وبيان آن بعداز تمهيد مقدمات كثيره مانند: اصالت وجود ، وحدت حقيقت، تشكيك خاص‌الخاصّی واعتباريت مفاهيم و توحيد حقيقی ملازم با نفی وجود از غيرحق ازمختصات اين رجل عظيم‌الشأن‌است لذا درموارد متعدد فرموده‌است :

←

وواجب‌الوجود لمّا کان مجرد الوجودالقائم بذاته من‌غیر شائبة کثرة وامکان اصلاً فلا یسلب عنه شیء من‌الأشیاء الا سلب السّلوب والأعدام والنقایص والامکانات لأنّها امور عدمیّة وسلب‌العدم تحصیل‌الوجود و هو تمام کل شیء وکمال کل ناقص و جبّار کل قصور و آفة وشین فالمسلوب عنه

←

«لم اجد علی وجه‌الأرض من له علم بذلك» اینکه حکیم سبزواری در حواشی اسفار (سفر نفس طبع‌قدیم ص۲۸ و الهیات طق ص۲،۷) گفته‌است: «ولایکون کذلك لأن کلاالمقامین مما وصل الیهماالعرفاءالشامخون حتی صار من اصطلاحاتهم: شهود المفصّل فی‌المجمل وشهودالمجمل فی‌المفصّل...» درست غور دراین‌کلام نفرموده‌است.

ملاصدرا بسیار منصف‌است، گاهی بهترین تحقیقات خودرا روی حسن‌ظن بدیگران نسبت‌می‌دهد و تحقیق‌الکلام فی‌المقام یقتضی مجالاً واسعاً و نقول اجمالاً: «ان‌العرفاء والصّوفیّة حیث قالوا: ان منزلةالأعیان فی‌الأسماءالإلهیة منزلةالصور والحکایات من الحقایق وکذلك منزلةالأسماء من‌الذات، یلزم علیهم القول بکون‌البسیط الحقیقة کلّ الأشیاء کما قال به صدرالمتألّهین واتباعه ولکن‌الصوفیّة لما قالوا: بثبوت‌الأعیان بعد مرتبةالأسماء فی‌العلم یظهر منهم انّهم لیسوا من اهل درك هذه‌المسألة کما هو حقّها بل انکروها وان‌قالوا ببعض ثمراته...» وان‌قیل لعلّ مرادهم لیس ماهوالظاهر من کلامهم کما وجهه صدرالحکماء نقول: بیان‌المراد لایدفع‌الإیراد. وفی کلامهم: انه‌تعالی هوالظاهر والمظهر ای هوالظاهر من‌حیث ذاته والمظهر من حیث اسمائه وصور اسمائه ومن حیث فعله و اثره فی‌مقام ظهوره‌الفعلی بمعنی ان شیئاً منهما لیس بخارج عن ذاته وسعة اطلاقه موافقاً لقوله «هوالأول والآخر والظاهر والباطن وهوالقاهر فوق عباده» وفی کلام ائمتنا «علیهم‌السلام» تصریحات وتلویحات و اشارات خفیه‌وجلیه علی‌صحّة‌هذه‌القاعده مثل‌قوله علیه‌السلام «انه شیء لا کالاشیاء بمعنی انه شیء بحقیقةالشیئیّة» . ما بسیاری از این‌اخبار و روایات را در آثار خود نقل‌کرده‌ایم اما درك آنها کار هرکس نیست .

از کمان سست تیرانداختن کار هر بافنده و حلّاج نیست

وبه ليس الا ّ نقايص الأشياء وقصوراتها وشرورها لأنّه خيريّةالخيرات و تمام الموجودات وتمام الشئ احقّ بذلك الشئ وآكّد له من نفسه(۱) .

واليه الاشارة بقوله تعالى: «وما رميت اذرميت ولكن الله رمىٰ» وقوله تعالى: «وهو معكم اينما كنتم» . و قوله تعالى : «هو الأول والآخر والظّاهر والباطن وهو بكل شيءٍ عليم » .

صدرالمتألهين در مشاعر و اسفار و تفسير قرآن و مفاتيح الغيب و ساير كتب خود بمدلول قاعدهٔ بسيط الحقيقه جميع شئون كماليّهٔ وجود را كه عين وجودند در مقام ذات حق و متن صريح حضرت وجود اثبات نموده و نتيجه گرفته‌است كه همانطوريكه حق صرف وجود و بسيط الحقيقيه و واجد همهٔ وجودات و فعليات بلكه عين حقايق وجوديه است باستثناى آنچه‌كه تعلق بنقايص مى‌گيرد بهمين ملاك قدرت صرف و ارادهٔ صرفه و علم صرف و . . . است در اثبات علم تفصيلى درموطن ذات بجميع حقايق قبل ازايجاد(۲) چنين گفته‌است(۳):

(٥)

« ان للعلم حقيقة كما انّ للوجود حقيقة فكما ان حقيقة الوجود حقيقة واحدة و مع وحدتها يتعلّق بكلّ شيءٍ و يجب ان يكون وجوداً يطرد العدم عن كلّ شيءٍ و هو وجود كلّ شيء و تمام الشّيء اولى به من نفسه لأنّ الشيء يكون مع نفسه بالامكان و مع تمامه بالوجوب والوجوب آكد من الامكان فكذا علمه يجب ان يكون حقيقة العلم و هو حقيقة

---

(۱) يعنى وجود ممكن كه اضافهٔ اشراقيّهٔ حق‌است ازبراى علت خود بالذات و از براى مظاهر امكانى بالعرض ثابت‌است پس اصل وجود منحصر بحق‌است .

(۲) ما در بحث صفات بهمين كلام مشاعر اكتفا نموديم .

(۳) كتاب مشاعر چاپ قديم سنگى صفحهٔ ۸٥ .

واحدة ومع وحدتها علم بكلّ شيء (۱) .

«لايغادر صغيرةً ولا كبيرةً الاّ احصاها» اذ لو بقي شيءٌ من الأشياء ولم يكن ذلك العلم علماً به، لم يكن صرف حقيقة العلم بل يكون علماً بوجه وجهلاً بوجهٍ آخر، وصرف حقيقة الشيء لايمتزج بغيره والا فلم يخرج جميعه من القوة الى الفعل. وقد مرّ ان علمه تعالى راجع الى وجوده فكما انّ وجوده لايشوب بغيبة شيءٍ من الأشياء كيف وهو محقق الحقايق ومشيّء الأشياء، فذاته احقّ بالأشياء من الأشياء بأنفسها(۲)، فحضور ذاته تعالى حضور كل شيءٍ . فما عندالله تعالى هي الحقايق المتأصلة الّتي نزلت هذه الأشياء منزلة الأشباح والأظلال...»

با این تقریر صدرالحکماء علم تفصیلی حق بممکنات در موطن و مشهد ذات اثبات میشود از این علم مبرّا از شائبهٔ هرنوع کثرت وجهل ، بعلم اجمالی درعین

---

(۱) قاعدهٔ شریفهٔ بسیط الحقیقة کل الأشیاء از ارسطو نقل شده آنهم بوجه مجمل ولی قائل اصلی این کلام معجزنظام و تحقیق عرشی بنیان، فیلسوف متألّه وعارف محقق الشیخ الأقدم والإمام الأعظم افلوطین معروف بشیخ یونانی «رض..» است اثولوجیا مملّو است از معارف الهیه ومشتمل است بر تحقیقات عالیه درکلمات این فیلسوف اعظم و حکمت موروثه از حکماء خسروانی از اولاد اعاجم مطالب و مبانی و تحقیقات مشترکی وجود دارد کما هوالمستفاد من کلمات محیی طریقة الإشراق ورسوم حکماء الفرس الشیخ الشهید السهروردی «اطاب الله ثراه» اثولوجیا ازحیث اشتمال برمعارف مبدء ومعاد بر جمیع آثار اقدمین رجحان دارد .

(۲) درکلام الهی ومأثورات ائمّه قرب حق به اشیاء واقرب بودن ذات حق بممکنات از ذوات ممکنات و احاطهٔ قیّومیهٔ حق که ملاك مقهوریّت ممکنات و قاهریّت حق است اشارات لطیفی موجوداست «نحن اقرب اليهم من حبل الوريد» خواجهٔ کائنات فرمود : «لو دلّيتم بحبل الى الأرض السفلى لهبطتم الى الله» .

کشف تفصیلی نیز تعبیر میشود .

بیان کیفیّت شوق هیولی بصورت

بنابنقل شیخ رئیس در طبیعی شفا جمعی از قدمای حکما قائل به‌شوق هیولی بصورت بوده‌اند شیخ در شفا این قول را بباد تمسخر گرفته‌است و در رسالهٔ عشق این مبنا را قبول فرموده‌است ولی‌چون معتقد بمبانی و قواعدی‌است که با این قول «شوق هیولی» سازش ندارد در مواردی که خواسته است عشق هیولی بصورت را اثبات کند باسم تنهای آن اکتفا کرده‌است .

در شفا برهان برامتناع آن اقامه کرده‌است و آن را قولی باطل دانسته است ما چون در صدد نقل کلمات شیخ نیستیم فقط برهان آخوند ملاصدرا را که از مختصّات اوست نقل میکنیم :

آخوند در مقام ردّ کلمات شیخ باتقریر (۱) مقدمات نفیسه‌گفته‌است (۲) :

---

(۱) حاصل استدلال شیخ را ما در این‌جا ذکر می‌کنیم تا خواننده بداند که کلمات فیلسوف اعظم ناظر بچه‌چیزاست و مناقشه بر چه‌قسمت از بیانات شیخ اعظم وارد می‌آید شیخ معتقداست شوق بطورکلی درطلب کمالی که برای موضوع و محل‌آن حاصل نیست متصوراست این‌امر درهیولی بسه‌وجه متصوراست :

۱ــ آنکه هیولی فاقد کمال باشد و آن‌را طلب نماید.

۲ــ آنکه مرتبه‌یی از کمال را واجد و طالب کمالات دیگراست .

۳ــ آنکه هیولی دارای کمالی‌است ولیکن طالب کمالی وراء کمال موجوداست .

این امر نیز نزدشیخ مسلم‌است که‌هیولی بنحواطلاق شوق نفسانی بصورت‌ندارد واگر شوقی درآن ممکن‌باشد شوق طبیعی تسخیری‌است ولی بنابراتحاد با صور صاحب نفوس بشوق نفسانی متصف می‌شود . شیخ رئیس چون قائل بکون وفساداست معتقداست که هر صورتی که بر هیولی وارد میشود علت آن‌شیٔ خارج ازهیولاست که باالقا وافاضهٔ‌صورتی صورت‌دیگررا ازبین می‌برد لذا گرفتار تحیّر شده‌است. اگر معتقد بود که علم‌وقدرت و اراده «عشق و حب، شوق و طلب» درهمهٔ حقایق ساری‌است ازاین‌گرداب مخلصی داشت.

(۲) اسفار ، سفر اول طبع قدیم، ص۱۶۷ ــ ۱۷۰ . ما برای اجتناب از تطویل استدلالات صدرالحکما را تلخیص می‌نمائیم .

(۱)

«... و انّی لأجل محافظتی علی التأدّب بالنّسبة الی مشایخی فی العلوم واساتیدی فی معرفة الحقایق، الّذین هم اشباه آبائی الروحانیّة و اجدادی العقلانیّة من العقول القادسة والنّفوس العالیة، لست اجد رخصة من نفسی فی کشف الحقیقة فیما اعترف مثل الشیخ الرئیس «عظّم الله قدره فی النشأتین العقلیّة والمثالیّة ورفع شأنه فی الدرجتین العلمیّة والعملیّة»، بالعجز عن درکه والعسر فی معرفته بل کنت رأیت السّکوت عمّا سکت عنه اولی واحق والاعتراف بالعجز عما عجز فیه لصعوبته و تعسّره احری والیق وان کان ذلک الأمر واضحاً عندی منقّحاً لدیّ حتی اقترح علی بعض اخوانی فی الدین واصحابی فی ابتغاء الیقین ان اوضح بیان الشوق الّذی اثبته افاخم الحکماء واکابر العرفا من الأولیاء فی الجوهر الهیولانی واکشف قناع الأجمال عما اشاروا الیه واستخرج کنوز الرموز فیما ستروه و افصّل مااجملوه واظهر ما کتموه من التّوقان الطبیعی فی القوة المادیّة فالزمنی اسعافه لشدّة اقتراحه والجأنی فی انجاح طلبته لقوّة ارتیاحه... لابد لتحقیق هذا المقام من تذکّر اصول تمهیداً وتأصیلاً.

الأول: منها مابیّناه من ان الوجود حقیقة واحدة عینیّة والاختلاف بین مراتبه انّما یکون بالشّدة والضعف والتقدم والتأخّر... وان صفاته الکمالیّة من العلم والقدرة والارادة هی عین ذاته وانّ حقیقة الوجود بنفس ذاته وتجوهره مبدء سایر الکمالات بل الوجود عین کل کمال فی کلّ موطن ومشهد فاذا قوی الوجود فی شیء قوی معه جمیع صفاته الکمالیّة واذا ضعف، ضعفت.

والثانی: ان حقیقة کل ماهیّة هی وجودهاالخاص الذی به یوجد تلك الماهیّة علی‌الاستتباع وان ّالصادر عن‌العلة هوالوجود واما المسمّی بالماهیّة فهی تصدر عن‌العلّة لالذاتها... والاتّحاد بین‌الوجود والماهیّة علی‌نحوالاتحاد بین‌الحکایة والمحکی والمرءات والمرئی فان ماهیّة کل‌شیءٍ هی حکایةعقلیّة عنه وشبح ذهنی لرؤیته فی‌الخارج وظلٌ له (۱) .

الثالث: ان ّالوجود علی‌الاطلاق مؤثَر" [من‌الایثار] ومعشوق و متشوق الیه وامّاالآفات‌والعاهات الّتی یترآی فی‌بعض‌الموجودات فهی اما راجعة الی الأعدام والقصورات وضعف بعض‌الحقایق عن احتمال‌النحوالأفضل من‌الوجود واما انّها یرجع الی‌التصادم بین نحوین من‌الوجود... وانّ‌التصادم والتّضاد بین‌الوجودین مثلاً لیس من شأن‌الوجود بما هووجود، بل لأجل‌تخصیص‌وجود کل منهما فی‌نفسه بمرتبة خاصّة ونشأة معیّنة یقصر ویضیق عن‌اشتماله علی‌الآخر ... وهذاالتضایق والتخالف بین وجودات بعض الأشیاء لکونها متعلّقة القوام بالجسم والمقدار الّذی هو غایة نزول‌الوجود ونقصه .

وانّ اضیق‌الأشیاء وجوداً هی‌الأبعاد والمقادیر لقصر رداء وجودها عن

(۱) مراد از ظلیّت دراین‌جا ، ظلیت معلول مثلاً نسبت بعلت نیست چون ظل خود وجوداست بلکه مراد حکایت و تبعیت صِرف‌است آنهم بحسب تحلیل عقلی و تجزی‌ذهنی وانحلال وجود امکانی بمفهوم کلی و شیء متشخص خارجی و این مسلم‌است که ماهیت در هیچ موطنی دارای‌وجودنیست آنچه‌را که‌عقل‌ماهیت می‌بیند بحمل اولی عاری از وجود وبحمل‌شایع نفس‌وجوداست بل‌که ماهیت یکنحووجودخاصّی‌است لذااعیان‌ثابته‌را اهل‌الله وجودات‌خاصه میدانند معدوم تحقق ندارد وآنچه تحقق دارد وجوداست و واسطه بین وجود وعدم بحسب حمل شایع محال‌است .

الفسحة الا فی حدّالمعیّن والبراهین دالّة علی تناهی الأبعاد والمقادیر . . . . فالهویّات الجسمانیّة الاتّصالیّة لغایة ضعف وجودها یهرب فیها الأجزاء ویغیب الکل عن الکل ولهذا یکون التعلّق بها یمنع العاقلیّة والمعقولیّة ویکون عالمها عالم الجهل والموت والغفلة والشرور(۱) اذالعلم عبارة عن حضور شیء لشیء فبقدر ضعف الوجود یکون قلّة العلم وما یلزمه وزیادة الجهل وما یلزمه ویصحبه فالغرض هاهنا ان تذکّر ان الوجود، من حیث هو وجود مؤثّر و معشوق علی الاطلاق کما مرّ سابقاً فالوجود لمّا کان خیراً حقیقیاً فاذا صادفه شیء حفظه وامسکه عشقاً واذافقده طلبه شوقاً .

الأصل الرّابع: ان معنی الشوق هو طلب کمال ماهو حاصل بوجه و غیر حاصل بوجه فان العادم لأمر ما رأساً لا یطلبه ولا یشتاقه اذالشوق للمعدوم المحض والطّلب للمجهول المطلق مستحیل وکذاالواجد لأمر ما لا یشتاقه ولا یطلبه لاستحالة تحصیل الحاصل .

فالواجب سبحانه اذ هو من فضیلة الوجود فی غایة التّمام وهو بریء من انحاء النّقص مقدس عن شوائب القصور فمحال ان یلحقه تشوق الی شیءٍ ویعتریه طلب وحرکة الی تمام... بل لکونه تامّ الوجود وفوق التّمام یلیق به ان یشتاق

---

(۱) صدرالحکما در این جا، بلسانی علم را ازجسمانیات سلب کرد و بلسانی اثبات نمود ان العلم المسلوب هوالمرتبة الخاصّة من العلم اعنی العلم الترکیبی الإستشعاری المعتبر فیه حضور صورة المعلوم لدی العالم مثل الصورة الکلیّة الحاصلة للنفس فی مرتبة ذاتها العاقلة والصورة الجزئیّة الحاصلة للقوی الخیالیة و... وان العلم الثابت الملازم للوجود هوالعلم البسیط الحاصل لکل موجود فلاتناقض فی کلامه کما زعمه بعض .

الیه ویعشقه کل من‌سواه .

وکذاالعقول‌الفعّالة لکونها مفطورة علی کمالاتها مجبورة علی فضائلها الّتی یلیق بمرتبة کل منها ماثلة بین‌یدی قیّومها مشاهدةلجمال‌مُبدعها وجاعلها مغترفة من بحرالخیر والوجود ومنبع‌الفیض والجود بقدر حوصلة ذواتها ووعاء وجوداتها .

ومایوجد من‌الخیرات الواردة منهاالی‌العالم‌الأدنی لیس ممّایزیدهافضیلةً وکرامةً بل‌هی جوائز وعطایا ومواهب نازلة منها الی‌السّوافل ورشحات‌فائضة منها الی‌الأوانی(۱) من‌غیر التفات وغرض وقصد منها الی اصلاح‌الکائنات فلا یتّصف هی ایضاً بالتّشوق الی مادونها بل بالالتفات الی ذواتها لکونها هائمة فی

(۱) یکی از اسماء حق «فیاض»است چون مملو ازکمالات وجودیه‌است و از غایت تمامیت درمقام ذات جز خود شهود ننماید وبالذات التفاتی بحقایق امکانیه ندارد ازآنجائی که اسما وصفات وصور آنها «اعیان ثابته» لوازم ذات اویند به‌تبع ذات محبوب ومعشوقند که «من احب شیئاً احبّ آثاره» عقول چون عین ربط ونفس شهود حقند وازخوداستقلال ندارند وازجهت آنکه حالت منتظره در اخذ فیض درآنها وجود ندارد کمال‌مفقودندارند کمال حقیقی وصورت تمامی آنها حق‌اول‌است وچون بَدْوِ وجود و انتهای وجود آنها یکی‌است قیامت آنها همیشه قائم‌است ومقهور اسم قهارند و ازباب تشبّه بحق فیض وجود ازآنها بمادون میرسد و ظلمت امکانی آنها تحت سطوات نور حق مخفی بلکه مرتفع‌است وماهیت در آنها امر عقلی‌است نه‌خارجی لذا واجب بوجوب حق وباقی ببقاء اویند و غیر مجعولند بلامجعولیت حق لذا آنهارا نمی‌توان سوای ازحق دانست بلکه ازشؤون وجه‌مطلق و استار و حجب نوریهٔ بین حق وخلقند لذا ازعالم امرند نه‌خلق «الاله‌الأمر والخلق» پس باید اذعان نمود که کمال مفقود ندارند تا شوق به‌طلب‌آن داشته‌باشند ولی عاشق جمالِ حقّند و حق نیز عاشق روی آنها چون رو وظهور حقّند .

جمال الأول مستغرقة فی شهود الوجود الحقیقی ولاتصالها ودوام استغراقها فی المبدء الأعلی لایوصف بالشوق بالنسبة الی العالی ایضاً الا بنحو مندمج فی ذواتها الامکانیّة الظلمانیّة ... فی نحو من انحاء ملاحظة العقل اما غیرهاتین المرتبتین فسواء" کانت نفوساً او صوراً سماویاً او طبایع نوعیّة عنصریّة او جواهر امتدادیة او هیولی جسمیّة فانّ جمیعها مما یستصحبها قوة وشوق الی تمام او کمال کما سینکشف لك فی باب الهیولی انش. ته. وقد علم من ذی قبل فی مبحث الغایات شوق المتحرکات لیتّضح ان جمیع هذه الأشیاء کائنة علی اعتراف (١) شوق من هذا البحر الخضیم، بل علی اعتراف (٢) بالعبودیة لهذا المُبدع القدیم واذا تمهدت هذه الأرکان والأصول وتقررت هذه الدعاوی الّتی بعضها بیّنة و بعضها مبیّنة فی سوابق الفصول، فنقول: اما اثبات الشوق فی الهیولی الأولی فلأن لها مرتبة" من الوجود (٣) وحظّاً من الکون کما اعترف به الشیخ الرئیس وغیره من محصّلی اتباع المشّائین و سنقیم البرهان علیه فی موضعه وان کانت مرتبتها فی الوجود مرتبة ضعیفة، لأنّها عبارة عن قوة وجود الأشیاء الفائضة علیها المتحده بها، اتّحاد المادة بالصّورة فی الوجود واتحاد الجنس بالفصل فی الماهیّة .

---

(١) اشارة الی الشوق التسخیری .

(٢) اشارة الی الشوق النفسانی لأن شوقها مع الصور الغیر النفسانیة تسخیری ومع النفسانیات نفسانی .

(٣) بنا برمبنای شیخ ماده وهیولی با صورت ترکیب انضمامی دارند و بدو وجود موجودند و متحد نیستند ولی بنا برمبنای آخوند ملاصدرا بیك وجود موجودند ودوجزء جوهری جسم – ماده و صورت – بحسب تحلیل عقلی ازیکدیگر انفکاك دارند.

قدعلمت ان سنخ‌الوجود واحد ومتحد مع‌العلم والارادة والقدرة‌وغيرها فيكون للهيولى بحسب وجودها نحو من‌الشعور بالكمال شعوراً ضعيفاًفيكون لأجل شعورها بالوجودالناقص لها طالبة للوجودالمطلق‌الكامل‌الذى هومطلوب ومؤثر بالذات للجميع .

ولما كان بحكم‌المقدمة‌الرابعة، كل ماحصل له بعض من‌الكمالات و لم يحصل له تمامه، يكون مشتاقاً الى حصول مايفقد منه شوقاً بازاء مايحاذى ذلك المفقود ويطابقه وطالبا لتتميم مايوجد فيه لحصول ذلك‌التّمام،فيكون‌الهيولى فى غاية‌الشوق الى ما يكمّله و يتمّمه من‌الصور‌الطبيعيّة المحصّلة ايّاها نوعاً خاصاً من‌الأنواع‌الطبيعيّة .

صدرالمتألهين «قده» در فصول عرفانيّهٔ اسفار مباحث علل و معلولات برطبق نظريّهٔ اهل كشف و يقين به‌توحيد خاص‌الخواصى و تشكيك درمظاهر وجود و وحدت شخصى هستى، قائل است ونظريه محقّقان از حكما را باين طريقه حمل مى‌نمايد و بين وحدت سنخى وتشكيك خاصى ممشاى اهل تحقيق از حكما و وحدت شخصى مختار عرفا جمع فرموده‌است (١).

در صفحهٔ (١٨٤) از كتاب اسفار گويد :

(١)

« . . . ومحصّل‌الكلام ان جميع‌الوجودات عند اهل‌الحقيقة والحكمة

(٤) اسفار اربعه سفر اول ط گ قديم ص١٨٢ «فى تتمّة‌الكلام فى‌العلة والمعلول و اظهار شئ من‌الخبايا فى هذاالمقام...» . حدود ٢٠ صفحه ازاين‌كتاب را (از ص١٨٢ تا ص٢٠٤) بمسلك اهل‌عرفان وسلوك اختصاص داده وباين‌طريقه مشى فرموده‌است والحق ازعهدهٔ تطبيق بين افكار متألّهان ازحكما ومحققان ازعرفا برآمده‌است چه خود نيز از راسخان ائمّهٔ كشف‌است «الحق انه بايزيد زمانة فى‌السّلوك...» .

المتعالیة عقلاً کان او نفسا او صورةً نوعیّة من مراتب اضواء النـور الحقیقی وتجلّیات الوجود القیّومی الالهی وحیث سطع نور الحق اظلم وانهدم ماذهب الیه اوهام المحجوبین من انّ للماهیّات الممکنة فی ذاتها وجوداً بل انّما یظهر احکامها ولوازمها من مراتب الوجودات الّتی هی اضواء واظلال للوجود القیّومی والنور الأحدی وبرهان هذا الأصل من جملة ما اتانیه ربّی من الحکـمة بحسب العنایة الازلیّة وجعله قسطی من العلم بفیض فضله و، جوده وحاولت به اکمال الفلسفة و تتمیم الحکمة(۱) .

وحیث ان هذا الأصل دقیق غامض، صعب المسلك، عسیر النّیل وتحقیق بالغ رفیع السّمك بعیـد الغور، ذهلت عنه جمهور الحکماء و زلّت بالذّهول عنـه اقدام کثیر من المحصّلین فضلاً عن الأتباع والمقلّدین لهم والسّائرین معهم .

فکما، وفّقنی الله بفضله ورحمته الاطّلاع علی الهلاك السّرمدی والبطلان الأزلی للماهیّات الامکانیّة والأعیان الجوازیّة فکذلك هدانی ربّی بالبرهان النّیّر العرشی الی صراطٍ مستقیم من کون الوجود والموجود منحصراً فی حقیقة واحدة شخصیّة لاشریك (۲) له فی الموجودیّة الحقیقیّة ولا ثانی له فی العین

(۱) عرفای اسلامی قائل بوحدت شخصی وجودند برخی ازآنها مانند صاحب تمهید وشارح مفتاح حمزهٔ فناری، بر اثبات وجود مطلق که ملازم با وحدت شخصی وجوداست برهان اقامه نموده‌اند .

اغلب براهین عقلی آنها سست و سبك است اقامهٔ برهان بر اصالت وجود، اولاً ، و وحدت حقیقت آن بحسب سنخ ذات وجوهر حقیقت، ثانیاً . و ارجاع این وحدت بوحدت شخصی با ذکر براهین وشواهد، ثالثاً . از مختصّات صدرالحکماءاست .

(۲) حق اول یعنی اصل حقیقت وجود چون صرف است و وجود صرف ثانی ازسنخ ←

«ولیس فی‌الدار غیره دیّار» .

فکلما یترآای فی‌عالم‌الوجود انّه غیرالواجب وانّما هو من‌ظهورات ذاته وتجلّیات صفاته الّتی هی فی‌الحقیقة عین ذاته کما صرّح به لسان بعض‌العرفاء بقوله :

« فالمقول علیه سوی‌الله اوغیره اوالمسمّی بالعالم هو بالنسبة الیه تعالی کالظّل للشخص فهو ظل‌الله فهو عین نسبةالوجود الیَ العالم، فمحلّ ظهور هذا الظل الالهی المسمی‌بالعالم‌انّما هو اعیان‌الممکنات، علیهاامتدّ هذاالظل فیدرك من‌هذاالظل بحسب مامتدّ علیه من‌وجوده هذه‌الذات ولکن بنــور ذاته وقع الادراك . . . » .

عرفا حقایق امکانیّه «اعیان ثابته» را محل ظهور حق میدانند و ازوجود ممکنات به‌نسب و اضافات اعتباریّه تعبیر نموده‌اند .

مراد آنها از اضافه و نسب ، اضافه و نسب اشراقیّه است‌که ازاشراق نورالانوار و ظلّ شمس هویّت حق ، صور اسماء و تعیـن اضافهٔ اشراقیه و حدود تجلّی حق یعنی عین ثابت و ماهیّت بظهور بالعرض متّصف‌می‌شود از این ظهور بالعرض که اختصاص بهیاکل ممکنات و ماهیّات دارد بعالم و وجود «متوهم» تعبیر شده‌است کمااینکه از وجودات کـه اضافات و نسب اشراقیه باشد بوجود اعتباری تعبیر کرده‌اند ، مراد آنها از وجود اعتباری همان ظل یا اظلال وجود حق است که چون قطع نظر ازظهور حق و تجلی او تحققی ندارد از آن بوجود مجازی و اعتباری تعبیر نموده‌اند شخص بی‌اطلاع از اصطلاحات و مقاصد اغراض عرفاگمان میکندکه آنها بکلی کثرات امکانیّه را اعتباری محض

←

خود ندارد آنچه‌را که عالم نام‌نهاده‌اند تفصیل و ظهور و تعیّن و تجلی آن اصل واحدند نه‌آنکه درخیال خود، دارای وجودی منحاز باشند .

و صرف میدانند و معتقدند که این همه حقایق وجــودی اوهام و خیالات و اباطیل‌اند . ملاصدرا بر وحدت شخصی وجود بسبك و طریقهٔ خود که همان حکمت متعالیه باشد برهان اقامه نموده و گفته است(۱) :

(۲)

« فصل فی الکشف عماهو البغیة القصوی و الغاية العظمی من المباحث الماضية

اعلم ايها السالك بأقدام النظر و الساعی الی طاعة الله و الانخراط فی سلك المهيمين فی ملاحظة كبريائه و المستغرقين فی بحار عظمته و بهائه انه كما ان الموجد للشیء بالحقيقة مايكون بحسب جوهر ذاته وسنخ حقيقته فياضاً، بأن يكون مابحسب تجوهر حقيقتها هو بعينه ما بحسب تجوهر فاعليتها فيكون فاعلاً بحتاً، لا انه شیء آخر يوصف ذلك الشیء بانه فاعل؛ فكذلك المعلول له مايكون هو بذاته اثراً ومفاضاً لاشیء آخر غير المسمی معلولاً يكون هو بالذات اثراً حتی يكون هناك امران ولو بحسب تحليل العقل واعتباره احدهما شیء والآخر اثر فلايكون عند التحليل المعلول بالذات الا احدهما فقط دون الثانی الا بضرب التجوز دفعاً للدور والتسلسل .

فالمعلول بالذات امر بسيط كالعلة بالذات وذلك عند تجريد الالتفات اليهما فقط. فانا اذا جردنا العلة عن كل مالايدخل فی عليتها و تأثيرها أی كونها بما هی علة و مؤثرة و جردنا المعلول عن ساير مالايدخل فی قوام معلوليته ظهر لنا

---

(۱) اسفار اربعه ص۱۸۵ فیلسوف بزرگ، وعده‌داد که بر وحدت شخصی وجود و اینکه دروجود تعدد وتشکیك نیست، تعدد وتشکیك فقط درظهورات آن می‌باشد برهان عقلی اقامه بفرماید دراین فصل این‌بحث‌را برهانی مینماید .

ان كل علّة، علة بذاتها و حقيقتها و كل معلول، معلول بذاته و بهذا يتبيّن انّ هذاالمسمّی بالمعلول ليست لحقيقته هُويّة مباينه لحقيقة علّته المفيضة ايّاه حتی يكون للعقل ان يشير الی هويّة ذات المعلول مع قطع النّظر عن هُويّة موجدها حتّی يكون هناك هويّتان مستقلّتان فی التعقل احديهما مفيضاً و الآخر مفاضاً، اذلوكان كذلك لزم أن يكون للمعلول ذات سوی معنی كونه معلولاً . . .

فاذن المعلول بالذّات لاحقيقة له سوی كونه مضافاً ولاحقاً . . . فاذن ثبت تناهی الموجودات الی ذات تكون بسيطة الحقيقة النوريّة متقدساً عن شوب كثرة و نقصان و قصور و خفا و . . . و ثبت انّه بذاته فيّاض، بحقيقته ساطع وبهويّته منور" للسماوات والأرض . . . وأنّ لجميع الموجودات أصلاً واحداً و سنخاً فارداً هو الحقيقة والباقی شؤنه و هوالذات و غيره أسماءه و نعوته و هوالأصل و ماسواه اطواره و شئونه و هوالموجود و ماوراءه جهاته و حيثيّاته (١)

ولايتوهمّن أحد" من هذه العبارات انّ نسبة الممكنات الی ذات الواجب القيّوم يكون نسبة الحلول هيهات ان الحاليّة والمحليّة ممايقتضيان الأثنينيّة

(١) معلول دراين صورت همان نفس ظهور علت است ظهور شیء امری خارج از حيطهٔ وجود آن نمی‌باشد بنابراين تحقيق ممكن صالح ازبرای عليت و تأثير نيست بلكه ممكن رايحهٔ وجود را هم بو نكرده است و نيست درحقيقت «الاّ كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماءاً» وما هذا شأنه ليس له حقيقة وراء ظهور الحق المطلق .

بنا براين طريقه حق تعالی اظهر از هرظاهری است وبا قطع نظر ازحقيقت واجبی هيچ امری تحقق‌پذير نمی‌باشد اثبات حق بنابراين طريقه توقف به‌بطلان دور يا تسلسل ندارد.

وهاهنا عند طلوع شمس‌التحقیق من افق‌العقل الانسانی‌المتنوّر بنورالهدایة والتوفیق، ظهر «ان لاثانی للوجود الواحد الأحد الحق و اضمحلّت‌الکثرة الوهمیّة و ارتفعت أغالیط‌الأوهام وألآن حصحص الحق وسطع نوره‌النّافذ فی هیاکل‌الممکنات و یقذف به علی‌الباطل فیدمغه فاذاً هو زاهق وللثنویین‌الویل ممایصفون وقدانکشف انّ کلّ مایقع علیه اسم‌الوجود بنحو من‌الأنحاء، فلیس الاّ شأن من شئون‌الواحدالقیّوم‌ونعت من نعوت ذاته ولمعة من لمعات صفاته فماوضعناه أوّلاً : ان فی‌الوجود علّةً و معلولاً بحسب‌النّظرالجلیل قد آل آخرالأمر بحسب‌السّلوک‌العرفانی الی کون‌العلة منهما أمراً حقیقیاً والمعلول جهة من جهاته و رجعت‌العلیّة الی تطوّرالعلّة بصورةالمعلول و ظهورها و تجلّیها لا انفصال شیء مباین‌منها (۱).

آخوند ملاصدرا برای اثبات اینکه بین مبانی اهل کشف وقواعد راسخان در حکمت نظری اختلافی تحقّق ندارد و یا لااقل بین حکمت بحثی بسبک خود او و عرفان بسبک اعاظم عرفای محقّقین مثل شیخ اکبر محیی‌الدین و شیخ کبیر صدرالدین قونیوی و اتباع آنها مخالفتی وجود ندارد مسائل مهمی از امّهات مبانی عرفانی را نقل و در کثیری از موارد قواعد عالیهٔ عرفان را در

---

(۱) اهل‌عرفان بنا برسلوک عرفانی و طیّ طرق باطن وعروج بارفرف ذوق‌وشهود و براق علم وعمل بوحدت شخصی وجود و توحید وجودی رسیده‌اند صدرالمتألّهین هم بحسب سلوک ظاهر و از طریق اقامهٔ براهین عقلیه، وحدتِ وجود وتوحید وجودی را ثابت می‌نماید و هم ازطریق باطن وراه مکاشفه در تفسیر خود بر قرآن‌مجید مباحث‌ذوقی وعرفانی‌را بهتر ومفصل‌تر تقریر نموده‌است ازجمله همین مسأله باید معلوم باشد که صدرالحکما یکی از اکابر اهل مکاشفه و یکی از اعاظم سالکان مسلک شهوداست و ان‌قلت انّه بایزید وقته وسلمان زمانه لم تأت بغریب .

ضمن تحقیقات خود هضم نموده‌است ، برای ما نقل همهٔ این مسائل میسور نیست لذا به‌نقل نمونه‌یی از آنها اکتفا نمودیم و بعد از نقل کیفیّت سریان حقیقت وجود در مظاهر امکانی به‌نقل قسمتهای دیگر می‌پردازیم .

در اسفار گوید (۱) :

(۳)

«فصل : فی کیفیّة سریان حقیقة الوجود فی الوجودات المتعیّنة و الحقایق الخاصّة .

اعلم ان للاشیاء فی الموجودیّة ثلاث مراتب، اولیها: الوجود الصّرف الذی لایتعلّق وجوده بغیره والوجود الّذی لایتعلّق بقید و هو المسمّی عندالعرفاء بالهویّة الغیبیّة والغیب المطلق والذات الأحدیّة وهوالذی لااسم له و لانعت له ولایتعلّق به معرفة وادراك اذ کلّماله اسم ورسم کان مفهوماً من المفهومات الموجودة فی العقل اوالوهم و کل مایتعلّق به معرفة و ادراك یکون له ارتباط بغیره و تعلّق بماسواه و هو لیس کذلك لکونه قبل الأشیاء و هو علی ما هو علیه فی حدّ نفسه من غیر تغیّر و انتقال و هو غیب المحض والمجهول المطلق الاّ من قبل لوازمه و آثاره فهو بحسب ذاته المقدسة لیس محدوداً مقیّداً

(۱) اسفار اربعه فصول عرفانیّه . این مبحث را درکتاب مشاعر نیز تقریرنموده‌است ونگارنده بطور مبسوط آن‌را شرح نموده‌ام وحاشیه‌یی نیز از استاد مشایخنا **آقامیرزاهاشم** «اعلی‌الله مقامه» دراین‌بحث نقل کردم. آقامیرزاهاشم گیلانی استاد نامدار عصر قاجار در طهران یکی از پرمایه‌ترین دانشمندان و محقّقان دوران اخیر بشمار میرود عالی ترین مباحث عرفانی را ماهرانه تحریرنموده‌است و درتسلّط بعرفانیات بر بسیاری از محقّقان ازقدما؛ (اتباع محیی‌الدین) ترجیح‌دارد ودرحکمت بحثی و ذوقی نیز متضلّع بود .

بتعیّن (۱) ولامطلقاً حتی یکون وجوده بشرط القیود والمخصّصات کالفصول والمشخّصات وانمالواحق ذاته شرائط ظهوره لاعلل وجوده لیلزم النقص فی ذاته و هذاالاطلاق امر سلبی (۲) یستلزم سلب جمیع الأوصاف والاحکام و النعوت عن کنه ذاته و عدم التقیّد والتجدّد فی وصف اواسم اوتعیّن اوغیر ذلك حتی عن هذه السّلوب باعتبار أنّها امور اعتباریة عقلیّة .

---

(۱) درمسفورات اهل‌الله این‌عبارت «حقیقةالوجود هی‌الحق والمطلق فعله‌والمقیّد اثره» زیاد دیده‌می‌شود . بنابراین تعبیر بمراتب ازبرای وجود حمل برمسامحه باید شود چون وجود واحد شخصی‌است ومنحصر بفرد واحداست نسنخ‌فارد. مقام ومرتبهٔذات همان اصل وجوداست که «نه کسی زونام‌دارد نه‌نشان» ازاین‌وجود متأخّران از عرفا مانند آقامحمدرضا و آقامیرزاهاشم «قدهما» تعبیر به لابشرط مقسمی می‌نمایند چون اطلاق‌قید این‌حقیقت نیست همانطوری که صدرالحکما بیان فرموده‌اند :

وجود عام وکلی ومطلق مقید باطلاق فعل اطلاقی حق‌است که باعتباری عین وجود حق وباعتبار سریان عین خلق‌است وجودات مقیّده حقیقتی غیراز وجود منبسط ندارند فرق آنها به‌تعیّن وعدم تعیّن‌است پس امر واحد دارای بطون و ظهوراست ظاهر آن‌خلق وباطن‌آن حق‌است. مراد از اطلاق ذاتی درکلمات اهل‌عرفان گاهی اصل وجود «بخودی خود»است که درمقام ذات دارای تنزّه صرف و اطلاق نسبت بجمیع قیود منافات با ظهور وتعین با قیود ناشی از تجلیات ندارد گاهی مراد از اطلاق ذاتی دروجود سریان واطلاق وجود منبسط و فیض مقدس‌است مراد از اطـلاق ذاتی دراصل حقیقت آنست‌کـه دراین حقیقت بحسب صرافت ذات مورد اعتبار قیدی واقع نشده‌است .

(۲) یعنی ان قید اصل‌الحقیقة بالإطلاق فهو معنی سلبی ای غیر معتبر فیه‌القید لا ان یعتبر فیه عدم‌القید نسبت وحدت یا مبدئیت و تأثیر وآنچه ازاین‌قبیل بحق دادمشودباعتبار تعیّن‌است .

ای برون از وهم و قال‌وقیل من خـاك بر فرق من و تمثـیل من

المرتبةالثانية : الموجودالمتعلّق بغيره وهوالوجودالمقيّد بوصف زايد والمنعوت بأحكام محدودةكالعقول والنّفوس والأفلاك والعناصر والمركّبات من الانسان والدّواب و . . .

المرتبة الثالثة: هوالوجودالمنبسطالمطلق الّذى ليس عمومه على سبيل الكليّة بل على نحو آخر فانالوجود محض التحصّل والفعليّه والكلّى سواء كان طبيعيّاً أوعقليّاً يكون مبهماً يحتاج فى تحصّله و وجوده الى انضمام شىء آخر اليه يحصّله ويوجده و ليست وحدة عدديّة أى مبدءً للاعداد فانه حقيقة منبسطة على هياكل الممكنات والواح الماهيّات لاينضبط فى وصف خاص ولاينحصر فى حدّ معين من الحدوث والقدم والتقدّم والتأخّر والكمال والنقص والعلية والمعلوليّة والجوهريّة والعرضيّة والتجرّد والتجسّم، بل هو بحسب ذاته بلاانضمام شىء آخر يكون متعيناً بجميع التعيّنات الوجوديّة والتحصّلات الخارجيّة بل الحقايق الخارجيّة تنبعث من مراتب ذاته وانحاء تعيّناته وتطوراته و هو اصل العالم و فلك الحيات و عرش الرّحمان والحق المخلوق به فى عرف الصوفيه و حقيقة الحقايق و هو يتعدّد فى عين وحدته بتعدّد الموجودات المتحدة بالماهيّات فيكون مع القديم قديماً و مع الحادث، حادثاً ومع المعقول معقولاً و مع المحسوس ، محسوساً وبهذا الاعتبار يتوهم أنّه كلّى و ليس كذلك . والعبارات عن بيان انبساطه على الماهيّات و اشتماله على الموجودات قاصرة الأشارات الا على سبيل التّمثيل والتشبيه وبهذا يمتاز عن الوجود الّذى لايدخل تحت التمثيل والتّشبيه والاشارة الا من قبل آثاره و لوازمه .

ولهذا قيل نسبة هذا الوجود الى الوجودات العالميّة ، نسبة هيولى الأولى

الی‌الأجسام الشّخصیّة من وجه . . . و اعلم انّ هذاالوجود کما ظهر مراراً غیرالوجود الانتزاعی‌الاثباتی‌العام‌ّالبدیهی المتصوّرالذهنی الذی من‌المفاهیم الاعتباریّة وهذا مماخفی علی‌اکثر اصحاب‌البحوث سیّما المتأخّرین(۱)... »

حرکت در جوهر

در بین فلاسفه (ازتاریخ ظهور حکمت تا زمان ملاصدرا) صدرالمتألّهین ، با براهین قطعیه حرکت در جواهر عالم ماده‌را اثبات نموده و ازاشکالات منکران حرکت درذوات حقایق این عالم جواب داد .

صدرالحکما در این مسأله قدرت علمی خویش را ظاهر ساخت بااینکه در محیطی پرورش یافت که بوئی از این قبیل تحقیقات استشمام نمی‌شد .

میرفندرسکی معاصر او در رسالهٔ مستقل حرکت در جوهر را نفی کرد و سیّد محقق داماد استاد او نیز منکر حرکت در باطن اجسام بود .

مّلاصدرا در این مبحث مثل سایر مباحث بطریق فلسفهٔ خود چند برهان براثبات مدّعای خود آورد و باچند دلیل بطریقهٔ منکران حرکت وسبك فلاسفهٔ قبل از خود «پیروان اشراق و مشّاء» حرکت در باطن موجودات ، اثبات نمود . عالم مادّه بنابراین طریقه در سیلان و حرکت ذاتی‌است و هیچ موجودی یك آن بقا ندارد این‌که ما مقایسه بین زمان سابق و آینده و حال می‌کنیم صورتی راکه ازاشیاء در سابق برداشته باصورت‌لاحق مقایسه‌مینمائیم این صورتها در علم ما ثابتند چه آنکه مدْرِك صور مجرّد است و ثابت و غیر مجرّد در سیلان و حرکت میباشد ثابت یعنی مجرّد غیر ثابت و سیّال

---

(۱) اسفار اربعه امور عامه چاپ قدیم ص۱۹۱ـ۱۹۳ .

عرفا وجود منبسط را مادةالمواد حقایق امکانیه و ماهیات متکثّره میدانند چون وجود منبسط همان وجودات خاصّه‌است که با وحدت ذات عین کثراتست بعقیدهٔ اهل عرفان اعیان ثابته صور اسماء الٰهیه‌اند که درخارج بتجلّی اسما موجود شده‌اند عین ثابت هرگز ازعالم مفهوم خارج نمی‌شود آنچه درخارج موجوداست وجودات خاصّه‌است

یعنی مادّه و مادّی .

صدرالحکما در اسفار(۱) و شواهد(۲) و مفاتیح و بعضی از دیگر کتب خود مبحث حرکت را در مباحث امور عامّه از قرار زیر عنوان فرموده است .

(۱)

«واعلم ان کل مایخرج من القوّة الی الفعل فهو امّا یخرج دفعة أو یخرج لاعلی دفعة . و قدجرت العادة بتسمیة هذا الخروج حرکة دون الأوّل و هی : فعل و کمال" اوّل للشیء الذی هو بالقوّة من جهة ماهو بالقوّة فانّ الجسم مادام فی مکانه الأول مثلاً ساکنا فهو متحرك بالقوّة وواصل الی مکانه المقصود بالقوّة ، فاذا تحرّك حصل فیه کمال أوفعل لکنّه بعد بالقوة فی المعنی الّذی هو المقصود من الحرکة .

فالحرکة اذن کمال اول للشیء لامن حیث هو انسان اوفرس او نحاس بل من حیث هو امر" بالقوّة فهی وجود بین قوّة محضة و فعل محض .

در شواهد (۳) و سایر کتب خود گفته‌است :

(۲)

« . . . و اعلم انّ الحرکة لابدّلها من قابل و فاعل و لایجوزان یکونا واحداً، لان أحدهما مکمل مفید والآخر مستکمل مستفید، فکل جسم متحرّك فله محرّك" غیره ولوکان الجسم بماهو متحرّکاً لم یسکن البتّة ولکانت الأجسام

(۱) در اسفار (امور عامّه چاپ گ ص۲۱٤) گفته‌است: «فصل فی الحرکة و السکون فانّهما یشبهان القوة و الفعل وهما بالمعنی الأعم من عوارض الموجود بماهو موجود اذ لا یحتاج الموجود فی عروضهما له الی ان یصیر نوعاً خاصّاً طبیعیاً او تعلیمیاً ..».

(۲) شواهد چاپ دانشگاه مشهد ص۹۵ــ۹۷ .

(۳) شواهد چاپ جدید ص۸۳،۸٤ .

کلّها متحرّکة دائماً .

فالمحرّك لایحرّك نفسه ؛ بل لشیءٍ لـم یکن فی نفسه متحرکاً فیکون حرکته بالقوّة، والحارّ کیف یسخّن نفسه بل لشیءٍ یکون السخونة فیه بالقوة

فکلّ متحرّك یحتاج الی مایخرجه من القوّة الی الفعل وهذاالخروج هو الحرکة والحرکة أمرٌ وجودها خروج الشیء من القوّة الی الفعل لادفعة ، فقابلها امر بالقوّة بما هو بالقوّة .

ومن هاهنا ظهر بالبرهان : ان کلّ جسم مرکّبٌ من الهیولی والصّورة ، لأن کلّ جسم بماهو جسم أمر بالفعل و بماهو قابل للحرکة امر بالقوة و هما متقابلان فهناك کثرة .

این تحقیق یکی از مقدّمات اساسی حرکت ، در جواهر صوری وطبایع نوعی است . در شواهد(۱) و اسفار اربعه(۲) و غیر این دو کتاب فرماید :

(۳)

« . . . فحقیقةالهیولی هی الاستعداد والحدوث فلها فی کلّ آن صورة بعد صورة ولتشابه الصّور فی الجسم، ظُنّ ان فیه صورة واحدة باقیة علی حدّ واحد و لیس کذلك .

بل هی صورٌ متتالیة علی نعت الاتّصال لابأن یکـون متفاصلة حتی یلزم المحاذیر (۳) و الی ماذکرنا اشیر فی کلامه تعالی: «وتری الجبال تحسبها(٤)

---

(۱) کتاب شواهد طبع جدید ص۸٤،۸۵ .

(۲) کتاب اسفار طبع قدیم ص۲۳۱، ۲۳۲ .

(۳) نظیر ترکّب زمان ومسافت ازامور غیرمنقسم، تتالی آنات و تشافع حدود.

(٤) سورهٔ نمل آیهٔ ۹۰ والظاهر انالجامد یکون فی مقابل المتحرّك لذاکل موجود

←

جا مدة، و هی تمرّ مرّ السّحاب» .

جمیع حکما از جملهٔ آخوند ملاصدرا فاعل مباشر حرکت را طبیعت میدانند لذا درکتاب (۱) اسفار فرماید :

« . . . فی اثبات الطبیعة لکلّ متحرّك و أنّها هی المبدء القریب لکلّ حرکة سواء کانت الحرکة طبیعیّة اوقسریّة او ، ارادیّة .

و اما اذا کانت الأولی فظاهر انّ فاعلها الطبیعة و اما اذا کانت قسریّة فلان القسر العلّة المعدّة و المعدّ علّة بالعرض ولذلك یزول القسر والحرکة غیر منقطعة بعد و امّا اذا کانت ارادیّه فانّ النفس انما تحرك الجسم (۲) باستخدام الطبیعة .

هی بعینها طبیعة تلك الأعضاء والآلات جعلت مطیعة ایّاها ، لانّها منبعثة عن

بناءً علی ماحقّقناه انّ المبدء القریب لها [ارادیه] بعد تحقق التخیّل و الارادة والشّوق هوالقوّة المحرّکة للعضلة والأتار والرّباطاب و تلك القوة

←

قبل وصوله الی مرتبة النبات یکون جامداً والحال ان لکل موجود حرکة هذه الحرکة لا بدّ وان تکون جوهریّة .

صدرالحکماء درتفسیر وبرخی ازکتب دیگرخود فرموده است: ممکن است دراین آیه اشاره رفته است بحرکت زمین کمااینکه جمعی ازقدما براین مذهب بوده‌اند. معلوم میشود آخوند ملاصدرا ادلّهٔ قائلان بسکون زمین را کافی نمی‌دانسته است .

(۱) اسفار اربعه چاپ قدیم ص۲۲۸ .

(۲) جمعی گمان کرده‌اند که درجمیع حرکات ارادی « نفس » فاعل قریب حرکات است درحالتی که نفس تعلق بطبیعت دارد. اگرکسی مانند ملاصدرا طبیعت را مرتبهٔ نازلهٔ نفس بداند و ازنفس مقام دانی ومرتبهٔ طبع آن را اراده قول او وجهی دارد .

النّفس علی‌الأعضاء لتدبیرالبدن بواسطتها .

فالمبدءُ القریب للحرکة الجسمیّة قوّة جوهریة قائمة بالجسم اذالأعراض کلّها تابعة للصّورة المقوّمة و هی الطبیعة .

لهذا عرّفها الحکما بأنّها : مبدءٌ اول لحرکة ما هی فیه وسکونه بالذّات لابالعرض .

بعد از تعمّق در این مقدّمات باید منتظر ادلّهٔ متقنهٔ صدرالحکما در حرکت جوهر بود .

(٤)

برهان اول (۱) [بطریق مشهور] ـ «فالحرکة لمّا کانت وجودها علی‌سبیل التجدد والانقضاء، فیجب ان‌یکون علّتها أیضاً غیر قارّة، و الا لم‌ینعدم أجزاء الحرکة فلم یکن‌الحرکة ، حرکة ثمّ انّ فاعل‌المباشر للحرکة لایکون عقلاً محضاً لعدم تغیّره ولانفساً من حیث ذاتها العقلیّة ، بل من حیث کونها فی الجسم ، فیکون طبیعةً اذالأعراض تابعة والجسم بما هو جسم قابل .

فالجوهرالصّوری‌المسمّی بالطبیعة من جهة کونها مبدء الحرکة عندنا أمر سیّال ، ولولم‌یکن أمراً سیّالاً متجدّدالذّات لم‌یمکن صدورالحرکة عنها لاستحالة صدورالمتغیّر عن‌الثّابت .

---

(۱) شواهد طبع مشهد ص۸۴،۸۵ .

در اسفار گفته‌است «... اعلم انّ‌الحرکة لمّا کانت متحرکیّة الشئ لأنها نفس التجدد والإنقضاء فیجب ان‌یکون علّته‌القریبة امراً غیرثابت‌الذات والاّ لم ینعدم اجزاء الحرکة فلم یکن‌الحرکة والتجدد، تجدداً بل سکوناً وقراراً...» اسفار ط قدیم مبحث حرکت ص ۲۱۲، ۲۱۳ .

در کتاب اسفار گفته است :

(۵)

« . . . فالفاعل المزاول لها امر یکون الحرکة لازمة لها فی الوجود بالذات . و کل ماکانت الحرکة من لوازم وجودها ، فلها ماهیّة غیر الحرکة لاتنفک عنها وجوداً وکل مایکون من لوازم وجودالشیء الخارجی فلم یتخلل الجعل بینه وبین ذلک اللازم بحسب نحووجوده الخارجی فیکون وجودالحرکة من العوارض التحلیلیّه لوجود فاعلها القریب .

فالفاعل القریب للحرکة لابدّ و ان یکون ثابت الماهیّة متجدّدة الوجود(۱) » .

صدرالحکما در مطاوی و خلال این مبحث نکات مهمّی را که منکران حرکت جوهر بآن دقایق برخورد نکرده‌اند بیان کرده‌است فهم این قسمت از مباحث اسفار بسیار مشکل است و اغلب مدعیان حکمت در فهم آن حیرانند، مثل :

---

(۱) فرق واضح‌است بین اخذ تجدد، وحرکت درماهیت امری واخذتجدد دروجود شیء ولحاظ حرکت دروجود وماهیت‌آن هردو بنا برشق‌سوم شیء عین‌تجدد ونفس‌حرکت خواهدبود ولحاظ حالتی غیرتجدد مفهوماً ومصداقاً درآن محال‌است .

ولوکان مستنداً الی جاعل لکان‌الجاعل یجعل نفس‌التجدد، ونفس‌التجدد مجعول ولا یمکن ان‌یکون جاعله امراً ثابتاً .

واما اذا کان‌التجدد مأخوذاً فی‌وجوده فانّه ح یکون من‌لوازم وجوده ولوکان وجود شیء المتجدد محتاجاً الی‌الجاعل لکان محتاجاً فی اصل‌الوجود و نفسه لا فی‌نفس التجدد لإن‌التجدد من‌لوازم وجوده‌اللوازم لایحتاج الی‌جاعل بل‌المجعول ح نفس‌الملزوم لعدم تخلل‌الجعل بین‌اللازم والملزوم لأن انفکاک اللازم عن‌الملزوم محال و جعل‌الملزوم کاف فی‌الملازمه .

(٦)

«فقد ثبت و تحقّق من هذا : ان کلّ جسم امر متجدّدةالوجود سیّال الهویّة و ان کان ثابت الماهیّة و بهذا یفترق عن‌الحرکة(۱) لأن معناها نفس التجدّد والانقضاء و بهذا ثبت حدوث العالم الجسمانی . . .

فماذکر ان موضوع الحرکة لابدّ و أن‌یکون أمراً ثابت‌الذات صحیح اذا عنی بموضوع الحرکة، موضوعها بحسب‌الماهیّت لأنّ موضوع التجدّد، یکون‌التجدّد ، عارضاً له فهو بحسب ذاته و ماهیّته غیرمتجدّدة .

أوعنی به موضوع‌الحرکات الغیرالّلازمة فی‌الوجود کالنقلة والاستحالة و النّمو و . . .

و ماذکروا : ان موضوع‌الحرکة مرکّب" من مابالقوّة و مابالفعل قول مجمل یحتاج الی التفصیل وهو : ان‌الموضوعیّة والعروض ان‌کانا فی‌الوجود کما فی‌الحرکات العارضة للجسم و هو حقّ" ان‌موضوعها مرکّب فی‌الخارج من امر به یکون بالفعل موجوداً ثابتاً مستمرّاً فی‌کلّ زمان‌الحرکة، و من أمرٍ یکون (۲) بالقوّة متحرکا ، لأنّ کل جزءٍ من‌الحرکة یوجد فیه بعد مالم‌یکن و یزول عنه و هو هو بحاله و ان کان‌العروض بحسب التحلیل‌العقلی کما فی اللّوازم فالقابل والفاعل هناك امر واحد" والقوّة والفعلیّة جهة واحدة ای ما

---

(۱) به تعلیقه مراجعه شود.

(۲) اکثر مباحث حرکت درجوهر کتاب اسفار محتاج بشرح و بسط کامل‌میباشد. نگارنده دررساله‌یی که درحرکت جوهر تألیف کرده‌ام مشکلات این‌مباحث را روشن نموده‌ام .

بالقوّة عین ما بالفعل كلّ منهما متضمّن للآخر و كما انّ ثبات الحركة عین تجدّدها و قوّتها علی الشیء عین فعلیّة القوة علی ذلك الشیء فكذلك حكم ثبات مابه الحركة و هی الطبیعة الكائنة فی الأجسام فانّه عین تجدّدها الذّاتی.

صدرالدّین شیرازی «قده» بتركیب اتحادی هیولی وصورت معتقداست و در مباحث جواهر و اعراض اسفار مبسوطاً در این باره بحث كرده‌است در خارج وجود واحدی‌است كه بحسب تحلیل عقل بدو جزء جوهری منحلّ میشود و این معنی در باب حركت جوهری نافع است و آقاعلی حكیم «مدرس م ۱۳۰٦ هق» ازاین طریق برحركت جوهری استدلال فرموده‌اند آخوند دراسفار فرماید

(۷)

«. . . و تحقیق هذاالمقام أنّه : لما كانت حقیقة الهیولی هی القوّة و الاستعداد (۱) كما علمت وحقیقة الصّورة الطبیعیّة لها الحدوث التجدّدی كما سینكشف لك زیادة الانكشاف فللهیولی فی كلّ ان صورة اُخری بالاستعداد و لكلّ صورة هیولی اُخری یلزمها بالایجاب لما علمت ان الفعل مقدّم علی القوّة و تلك الهیولی ایضاً مستعدّة لصورة اُخری غیر صورة توجبها ؛ لابالاستعداد و هكذا ، تقدم الصّورة علی المادّة ذاتاً و تأخّر هویّتها الشخصیّة عنها زماناً فلكلّ منهما تجدّد و دوام بالأخری لاعلی وجه الدّور

(۱) چون قوهٔ صرف بدون التجاء بصورت وفعلیت تحقق خارجی نمی‌یابد چون اگر هیولی مقام و مرتبه‌یی منحاز ازصورت داشته‌باشد باید خود دارای نحو وجودی فعلی باشد و هروجود فعلی مادی دارای صورتی‌است و فعلیتی؛ فعلیت بماهی ازقبول فعلیت امتناع دارد درخارج صورت مادی بحركت جوهری درسیلان‌است وهمان جهت لاتحصلی آن كه عین‌وجودش می‌باشد منشأ قبول فعلیت وصورت‌است و هرصورتی بعینها هیولی برای صورت كامل‌تری‌است .

المستحیل کمایستبین علیك کیفیّته فی مباحث التّلازم بینهما و لتشابه‌الصُور فی‌الجسم البسیط ، ظُنّ فیه صورة واحدة مستمّرة لاعلی وجه التجّدد . . . فالحرکة بمنزلة شخص روحه‌الطبیعة کمان‌ّالزمان شخص روحه الدهر فالطبیعة بالقیاس الی النّفس بل‌العقل کالشّعاع من‌الشّمس یتشخّص بتشخّصها . . .»

در مقام اقامهٔ برهان برحرکت بنابرطریقهٔ خود گوید (۱) :

(۸)

« . . .فی استیناف برهان آخر علی وقوع الحرکة فی‌الجوهر .

اعلم ان‌الطبیعة الموجودة فی‌الجسم لایفید شیئاً من‌الأمورالطبیعیّة فیه لذاتها لأنّها لوکانت تفعل فی جسمها لکان لها فعل من دون وساطة‌الجسم و التالی باطل فالمقّدم مثله امّا بیان ُبطلان‌التالی فلانّها قّوة جسمانیّة ولو فعلت من غیر وساطة‌الجسم لم‌تکن جسمانیّة بل مجّردة .

امّا بیان حقیقة‌الملازمة فلان‌الطبایع والقوی لا تفعل الاّ بمشارکة‌المادة و الوضع .

و برهانه : ان الایجاد متقّوم بالوجود متأخرٌ عنه اذا لشیء مالم‌یوجَد لم‌یتصّور کونه ُموجِداً فکونه موجداً متفّرع علی کونه موجوداً

(۱) برهان سابق بنابرمسلك حکما بود که‌طبیعت‌را مبدء حرکت میدانند بنابراینکه نفس طبیعت سیّال باشد وحرکت درجوهر وجود رسوخ نماید طبیعت وحرکت درخارج یك‌چیزاست لذا زمان در صمیم ذات عالم ماده موجوداست و بمنزلهٔ بُعد از برای جسم محسوب می‌شود .

این برهان ملازم تعطیل قوا و طبایع نیست کمااینکه حکیم سبزواری در تعلیقات توهّم نموده‌است .

فالشیء اذا کان نحو وجوده متقوّماً بالمادّة فکذلك نحو ایجاده متقوم بها. ثمّ ان وجودالمادّة وجود وضعیّ و توسّطها فی فعل أوانفعال عبارة عن توسّط وضعها فی ذلك ، فما لاوضع لها بالقیاس الیه لم‌یتصوّر لها فعل فیه و لاانفعال له منها فلوکان لقوّة فعل بدون مشارکة الوضع لکانت مستغنیة عن المادّة فی‌فعلها وکلّ مستغن عنها فی‌الفعل مستغن فی‌الوجود فکانت مجرّدة عنها هذا خلف (۱) .

و یلزم من هذا ان‌لایکون للطبیعة فعل فی نفس المادّة الّتی وجدت فیها اذلاوضع للمادّة بالقیاس الی ذاتها و الی ما حلّ فی ذاتها و الا لکان لذی الوضع وضع آخر(۲) وهذا محال. فکلّ ماینفعل‌المادّة أویفعل فی‌المادة فیمتنع ان یکون وجودها مادّیاً .

فالطبیعة الجسمانیّة یمتنع ان‌یکون لها فعل فی‌مادّتها و الاّ لتقدّمت المادّة الشخصیة علی‌المادّة فاذن جمیع‌الصّفات اللازمة للطبیعة من‌الحرکة الطبیعیّة والکیفیات الطبیعیّة کالحرارة للنّار والرطوبة للماء من‌لوازم‌الطبیعة

---

(۱) اسفار ط ق سفر اول بحث حرکت ص ۲۱۹، ۲۲۰ .

(۲) اینکه آخوند درمواردی فرموده‌است : صورت، اول، درمادهٔ‌خود اثر می گذارد ودراین‌جا ودرمواردديگر گفته‌است چون صورت وماده [illegible] وجود [illegible] و بین صورت وماده وضع ومحاذات موجود نیست، صورت درمادهٔ خود اثر نمی‌گذارد [illegible] بین این دوقول وجود ندارد چون مراد او ازتأثیرمطلق اتصاف‌است درمواردی که گفته است صورت درماده اثر دارد یعنی اگرصورت نوعیه نار مثلا بخواهد جسم [illegible] گرم کند اول مادهٔ این‌صورت اتصاف بحرارت دارد واول مادهٔ خود [illegible] عقل این ملاحظه‌را درمقام انفکاك ذهنی ماده وصورت می‌نماید و [illegible] وصورت و ترکب جسم ازدوجزء جوهری محقق نمی‌شود .

من غیر تخلل جعل و تأثیر بینها و بین هذه‌الأمور .

فلابد ان‌یکون فی‌الوجود مبدء أعلی من‌الطبیعة و لوازمها و آثارها و من جملة آثارها اللازمة نفس‌الحرکة فیکون الطبیعة و الحرکة معین فی الوجود .

فالطبیعة یلزم ان‌یکون امراً متجدداً فی ذاتها کالحرکة بل‌الحرکة نفس تجددها اللازم . . .»

این‌که در لسان ابنای عصر شهرت دارد که زمان بعد رابع جسم است و جسم از زمان انفکاک‌پذیر نیست بنابرمبنای صدرالمتالهین این معنی تمام‌تر و باقواعد عقلی بهتر سازش دارد لذا در اسفار فرموده است :

(۹)

« . . . فللطبیعة امتدادان (۱) و لها مقداران :

احدهما : تدریجی زمانی یقبل الانقسام الوهمی الی متقدم و متأخر زمانیین

والآخر : دفعی مکانی یقبل‌الانقسام الی متقدم و متأخر مکانیین و نسبة المقدار الی الامتداد کنسبة المتعین الی المبهم و هما متحدان فی الوجود ، متغایران بالأعتبار .

وکما لیس اتصال التعلیمیات المادیة بغیر اتصال ما هی مقادیر لها فکذا اتصال الزمان لیس بزائد علی‌الأتصال‌التدریجی الذی للمتجدد بنفسه فحال الزمان مع الصورة الطبیعیة ذات‌الامتداد الزمانی کحال‌المقدار الطبیعی مع

---

(۱) ولها. عطف تفسیری‌است یعنی ازبرای طبیعت دوامتداداست یکی بحسب حرکت جوهری ودیگر باعتبار قبول هر جسمی ابعاد سه‌گانه‌را .

الصّورة الجرميّة ذات الامتداد المكانی فاعلم هـذا فانّه اجدی من تفاریق العصا . و مَنْ تأمّل قلیلاً فی ماهیّة الزمان یعلم ان لیس لها اعتبار الاّ فی العقل و لیس عروضها لما هی عارضة له عروض بحسب الوجود کالعوارض الخارجیّة للاشیاء کالحرارة و غیرها .

بل الزّمان من العوارض التحلیلیّة لما هو معروضه بالذّات و مثل هذا العارض لاوجود له فی الأعیان الاّ بنفس وجود معروضه اذلاعارضیّة و لامعروضیّة (۱) بینهما الاّ بحسب الاعتبار الذّهنی (۲) .

ما بهمین اندازه دربحث حرکت جوهر قناعت نمودیم وسراغ مباحث دیگر میرویم در رسالهٔ مستقلّی کـه در حرکت نوشته‌ام این مباحث را مبسوطاً ، تحریر نموده‌ایم «و من‌الله التوفیق و علیه‌التّکلان» .

بیان اتّحاد عاقـل و معقول و عقل

و اثبـات آنکه علم مطلقاً داخل مقوله‌یی نیست و از سنخ وجوداست

آخوند ملاصدرا در اسفار (۳) درفصلی‌که‌برای‌اثبات اتحاد علم و معلوم و عالم و عقل و معقول و عاقل منعقد فرموده است ، گوید :

(۱)

« . . . فی بیان انّ التعقل عبارة عن اتحاد جوهر العاقل بالمعقول :

---

(۱) شیخ اشراق نیز زمان‌را ازعوارض تحلیلی حرکت میداند ولیکن کسی کـه حرکت‌را درجوهر اشیاء اعتبار می‌کند طوردیگر درحقیقت زمان بایدفکرکند کما علمت من‌عبارات صدرالحکما «قده» .

(۲) اسفار اربعه جلداول طبع‌قدیم ۱۲۸۲ هـ ق ص۲۲٦، ۲۲۷ .

(۳) رجوع‌شود باسفار طبع‌قدیم مبحث عقل ومعقول ۲۷٤، ۲۷۵ .

ان مسألة کون‌النّفس عاقلةً لصور الأشیاء المعقولة من اغمض المسائل الحکمیّة الّتی لم یتنقّح لاحد من علماءالاسلام الی یومنا هذا .

و نحن لمّا رأینا صعوبة هـذه المسألة و تأمّلنا فی اشکال : کون العلم بالجوهر جوهراً و عرضاً ولم‌نرفی‌کتب القـوم سیّما رئیسهم «ابی‌علی» کـ : الشّفاء و نجاة والاشارات و عیون الحکمة و غیرهـا مایشفی العلیل ویروی الغلیل بل وجدناه و کلّ من فی طبقته و اشباحـه و اتباعه کتلمیذه بهمنیار و شیخ اتباع الرواقیّین والمحقق الطّوسی نصیرالدّین و غیرهم من‌المتأخّرین لم‌یأتوا بعده بشیء یمکن التعویل علیه واذاکان هذا حال هاءُلاء المعتبرین من‌الفضلاء فماحالُ غیرهم من أصحاب الأوهـام والخیالات و أولی وساوس المقالات والجدالات ، فتوجّهنا توجّهاً جبلیّاً الی مُسَهّل‌الأُمور الصّعاب فی فتح هذاالباب .

اذکنّا قدجرّبنامراراً کثیراً سیّما فی باب اعلام‌الخیرات‌العلمیّة والهام الحقایق الالهیّة لمستحقیّه و مُحتاجیه انّ عادته‌الاحسان و سجیّته الکرم و الاعلام و شیمته رفع اعلام الهدایة و بسط انوارالافاضة .

فافاض علینا فی‌ساعة تسویدی هذاالفصل(۱) من‌خزائن علمه، علماً جدیداً

---

(۱) نگارنده درسال ۱۳۳۱ هـ ش در اسفار نسخهٔ خطّی که آقامحمد بیدآبادی از روی این‌نسخه تدریس می‌نموده عبارت زیررا دراین موضع دیدم :

« وکان تاریخ هذه‌الإفاضة ضحوة یوم‌الجمعة‌سابع جمادی‌الأولی لعام سبع وثلاثین بعدالألف من‌الهجرة‌النبویّة وقد مضی من عمرالمؤلف ثمان وخمسون سنة» .

عجب آنکه تاچندسال قبل که ما این‌تاریخ را درکتب خود اظهار داشتیم تاریخ‌تولد

←

و فتح على قلوبنا من أبواب رحمته فتحاً مبيناً و ذلك فضل‌الله يؤتيه من‌يشاء و الله ذوالفضل‌العظيم .

فنقول امتثالاً لقوله تعالى : «وامّا بنعمة ربّك فحدّث» : ان صور الأشياء على قسمين .

احديهما : صورة مادّية قوام وجودها بالمادّة والوضع والمكان وغيرها و مثل تلك‌الصورة لايمكن ان‌يكون بحسب هذاالوجودالمادّی معقولة بالفعل بل ولامحسوسة أيضاًكذلك الا بالعرض والاُخرى صورة مجرّدة عن‌المادّة والوضع والمكان تجريداً امّا تامّاً فهی صورة معقولة بالفعل و ناقصاً فهی متخيّلة أومحسوسة بالفعل .

و قدصحّ عند جميع‌الحكماء : ان‌الصورة المعقولة بالفعل وجودها فی نفسها و وجودها للعاقل شیء واحد من جهة واحدة بلااختلاف وكذاالمحسوس بما هو محسوس وجوده فی نفسه و وجوده للجوهر الحاسّ شیء واحد بلااختلاف جهة فاذاكان الأمر هكذا فلوفرض انّ المعقول بالفعل امر وجوده غير وجود العاقل حتّى يكوناذاتين موجودتين متغايرتين لكلّ منهما هويّة مغايرة للاُخرى و يكون الارتباط بينهما بمجرّد الحاليّة و المحليّة كالسّواد والجسم‌الّذی هو محلّ السواد لكان يلزم حينئذ ان‌يمكن اعتبار وجود كلّ منهما مع عزل‌النّظر عن‌اعتبار صاحبه لأنّ اقلّ مراتب الاثنينيّة بين شيئين

← آخوند معلوم نبود باآنكه درحاشيهٔ مشاعر چاپ سنگی طهران عين اين‌عبارت مذكور است وهمه ميدانيم كه‌مشاعر پيش‌از هفتادسال قبل بچاپ رسيده‌است ازاين‌امر معلوم می‌شود كه ما چقدر بی‌توجه هستيم .

اثنین أن یکون لکل منهما وجود فی نفسه و ان قطع النظر عن قرینه .

لکنّ الحال فی المعقول بالفعل لیس هذا الحال اذا المعقول بالفعل لیس له وجود آخر الاّ هذا الوجود الّذی بالفعل معقول (بذاته معقول) لابشیء آخر وکون الشّیء معقولاً ، لایتصوّر الا أن یکون الشیء عاقلاً ولوکان العاقل امراً مغایراً له لکان هو فی حدّ نفسه مع قطع النّظر عن ذلک العاقل غیر معقول فلم یکن وجوده هذا الوجود العقلی و هو وجود الصّورة العقلیّة فان الصّورة المعقولة من الشیء المجرّدة عن المادّة سواء" کان تجرّدها بتجرید مجرّد ایّاها عن المادّة ام بحسب الفطرة ، فهی معقولة بالفعل أبداً سواء" عقلها عاقل من خارج املا .

و لیس حکم هذه المعقولیّة کحکم متحرّکیّة الجسم الّذی اذا قطع النّظر عن محرّکه لم یکن هو فی ذلک الاعتبار متحرّکاً بل جسماً فقط .

و ذلک لانّ وجود الجسم بماهو جسم لیس بعینه وجوده بماهو متحرّک" ولاکحکم متسخنیّة الجسم اذا قطع النّظر عن تسخین مسخّنه فانه لم یکن هو متسخناً عندذلک لأن وجوده بعینه لیس وجود السخونة ولا کذلک حکم المعقول بالفعل ... فانّ المعقول بالفعل فانّه لایمکن ان یکون الا معقولاً بالفعل لأنّ ذلک الکون فی نفسه هو بعینه معقولیّته سواء عقله غیره اولم یعقله فهو معقول الهویّة بالفعل من غیر حاجة الی عاقل آخر عقله فاذن هو عاقل بالفعل کما انّه معقول بالفعل وقدمرّ فی مباحث المضاف انّ المتضایفین متکافئان فی الوجود و درجته ایضاً ان کان احدهما بالفعل کان الآخر بالفعل و ان کان احدهما بالقوّة کان الآخر بالقوّة و ان کان

احدهما ثابتاً فی مرتبة کان الآخر ایضاً ثابتاً فیها و اذا علمت الحال فی‌الصّورة المعقولة هکذا و هو ان المعقول منها بعینه هوالعاقل ؛ فاعلم انّ الحال فی‌الصّورة المحسوسة ایضاً علی هذاالقیاس . . .

فبما ذکرنا اندفع اشکالات کثیرة و مفاسد شنیعة ترد علی‌القول بارتسام صورالمعقولات المتباینة الماهیّات فی‌العقل و کذا مایرد علی‌القول بانطباع صور الممکنات فی ذات الباری جلّ اسمه کما هو المشهور من أتباع‌المشائین فانّ التعقّل لوکان بارتسام صور العقلیّه فی ذات العاقل یلزم فی علم‌النفس بالجوهر والکمّ کون‌الشیء الواحد مندرجاً تحت‌مقولتین بالذّات وفی‌علم‌الباری کونه محلاً للممکنات ویلزم امورشنیعة اخری مذکورة فی مواضعها...» .

شیخ رئیس و جمهور اتباع مشّاء و اشراق نفس متعلق ببدن را در همان مرحلهٔ اول وجود ، جوهر مجرّد بالفعل میدانند روی این مبْنا اعتقاد بمراتب وجود از برای عقل : عقل هیولانی و بالملکه و بالفعل و . . . باطل‌است چه‌آنکه باین مبنا نفس در اول وجود عقل مجرد بالفعل و درصمیم ذات عاقل و دارای حب و عشق بذات و مبدء خود میباشد هرکمالی که برای آن متصور شود باید دارا و واجد باشد ومحل صور وارتسام معقولات واقع نگردد بر این قول مفاسد زیادی مترتّب میباشد .

نفس در این حال بفرض آنکه صورتی را واجد شود چون تحوّل در ذات آن محال است با چه وجهی این صورت را مشاهده خواهد نمود لذا آخوند در ضمن تزییف این قول از برای اثبات اتحاد چنین گوید(۱) :

(۲)

ثمّ انهم زعموا ، ان‌الجوهر المنفعل العقلی من الانسان الذی کان عقلاً

---

(۱) کتاب‌الأسفار ط ۱۲۸۲ هـ ق ، سنگی ج۱ مبحث عقل ومعقولات ص۲۵۶ ۲۵۸ .

و معقولاً بالقوّة ، ممایصادف الصّور العقليّة و يدركها ادراكا عقلياً .

فنقول : تلك القوّة الانفعاليّة بماذا ادركت الصورةالعقليّة . أتدركها بذاتها المعرّاة عن الصّوَر العقليّة و يدركها ادراكا عقلياً .

فليت شعری کیف یدرك ذات عارية جاهلة غير مستنيرة بنورعقلی، صورة عقلية نيّرة فی ذاتها معقولة صرفة .

فان ادركها بذاتها ، فالذّات العارية الجاهلة العامية العميا ، كيف تدرك صورة علمية والعين العمياء كيف تبصر و ترى ؛ فمن لم يجعل الله له نوراً فماله من نور . و ان ادركتها بما استنارت به من صورة عقليّة فكانت تلك الصّورة عاقلة بالفعل كما كانت معقولة بالفعل بلاحاجة الى صورة اُخرى و الاّ لكان الكلام عائداً و يلزم تضاعف الصّور الى غير النّهاية فكان المعقول والعاقل شيئاً واحداً بلااختلاف .

و ليس لقائل ان يقول تلك الصورة واسطة" فی كون النّفس عاقلة لما سواها و هی معقولة للنّفس بذاتها بمعنی انّ ماورائها ممّا هی مطابقة ايّاه تصير معقولاً للنفس بتلك الصّورة ؛ لأنانقول : لولم تكن الصّورة معقولة للنفس اولاً ، لم يمكن ان يدرك بها غيرها .

وليس توسيط تلك الصّور فی ادراك الأشياء كتوسيط الآلات الصّناعيّة فی الأعمال البدنيّة ؛ بل مثالها ، مثال النّور المحسوس فی درك المبصَرات حيث يبصر النّور أوّلاً و بتوسّطه غيره على انّا قدأوضحنا بالبرهان القاطع : انّ الصورة المعقولة ، معقولة فی ذاتها لذاتها سواء" عقلها عاقل املا وكذا المحسوس بالفعل لايمكن فرض وجود له لم يكن هو بحسب ذلك الوجود

محسوساً فهو محسوس بالفعل . . .

فکما ، لیست المادّة شیئاً من الأشیاء المعیّنه بالفعل الاّ بالصّور ولیس لحوق الصور بها ، لحوق موجود بموجود بالانتقال من احدالجانبین الی الآخر .

بل بأن یتحوّل المادّة من مرتبة النّقص فی نفسها الی مرتبة الکمال ، فکذلك حال النفس فی صیرورتها عقلاً بالفعل بعد کونها عقلاً بالقوّة .

و لیس لحوق الصورة العقلیّة بها عند ماکانت قوّة خیالیة بالفعل عقلاً بالقوة بها کلحوق موجود مباین لموجود مباین کوجود الفرس لنا اوکلحوق عرض لمعروض جوهری مستغنی القوام فی وجوده عن ذلك العرض اذلیس الحاصل فی تلك الحصولات الاّ وجود اضافات لایستکمل بها شیء و

بنا بر انکار حرکت درجوهر وقول واعتقاد باین‌که : نفس در اول افاضهٔ وجود ، جوهر مجرد تام‌العیار ابدی‌الحیات‌است با اتحاد عقل ومعقول و عاقل منافات تام دارد و جوهر مجرد تام متحصل نفس، که در صمیم ذات، مجرداست قاعدةً نباید قبول هیچ‌صورت وفعلیّتی را نماید وباید همهٔ کمالات را در بدء وجود واجد شود چون مجرد تام ، عقل صرف‌است وباید نوع آن منحصر بفرد باشد این‌که نفس تعلّق، ببدن مادی دارد و دارای تعدد فردی‌است پس در اول وجود عین ماده‌است و بتجرد برزخی و عقلی بواسطهٔ‌حرکت جوهریه نایل می‌آید و این‌که قبول صورت و فعلیت می‌نماید بواسطهٔ صور عقلیه این خود حکایت از تحوّل جوهری وذاتی ولامتحصل‌بودن نسبت بصور، می‌کند .

بهمین‌لحاظ بنا برقول شیخ و اتباع او هرصورتی که وارد برنفس شود هیچ اثری در باطن او نمی‌گذارد عرض متأخّر ازوجودجوهر منشأتحول‌جوهر نمیگردد لذا اتحاد را شدیداً منکر شده‌اند .

پس حکم حرکت درجمیع مراتب نفس در ابتدای وجود جاریست و اینکه شیخ رئیس مصرّاً اتحاد عاقل ومعقول‌را انکار می‌کند برای‌آنست که‌نفس‌را روحانیّة‌الحدوث میداند ؛ نه جسمانیّة‌الحدوث .

حصول الصورة الادراکیّة للجوهر الدرّاك أقوی فی التحصیل والتکمیل له من الصّور الطبیعیّة فی تحصیل المادّة وتنویعها وسنعود من بعد الی دفع الشکوك الّتی لأجلها قد تحاشی القوم . . . من القول باتحاد العقل بالمعقول علی وجه لم یبق لأهل البصیرة ، مجال شكّ واضطراب .

همین دو دلیل بر اتحاد عاقل و معقول و عقل در این مقام کافیست بهتر است بنحو اختصار ، ردّ و جواب از اشکالات منکران را نقل کنیم تا قدرت فکری و قوهٔ فهم و برتری صدرالحکماء در تقریر حقایق عقلیّه و معارف حکمیه برسایر حکما حتی شیخ رئیس ثابت شود .

شیخ رئیس در مبحث علم النّفس کتاب شفا در مقام ردّ نظریّهٔ قائلان باتّحاد گفته‌است :

« . . . اعلم انّ قول القائل : ان شیئاً [مّا] یصیر شیئاً آخر لاعلی سبیل الاستحالة من حال الی حال و لاعلی سبیل التّرکیب مع شیء آخر لیحدث عنهما شیء ثالث بل علی أنّه کان شیئاً واحداً فصار واحداً آخر ، قول شعریّ غیر معقول فانّه ان کان کلّ واحد من الأمرین موجوداً فهما اثنان متمیّزان وان کان احدهما غیر موجود فقد بطل الّذی کان موجوداً .

در جای دیگر همین مبحث علم النّفس گفته‌است :

« . . . و ما یقال : من انّ ذات النفس تصیر هی المعقولات فهو من جملة مایستحیل عندی فانّی لست افهم قولهم : ان یصیر شیء" شیئاً آخر ولااعقل ان ذلك کیف یکون .

فان کان بأن یخلع صورة ثم یلبس صورة أخری فیکون مع الصورة الأولی شیئاً و مع الصّورة الاخری شیئاً آخر فلم یصر بالحقیقة الشیء الأوّل ، الشیء

الثّانی بل الشیء الأوّل قدبطل و انّما بقی موضوعه أوجزءٌ منه وان کان کذلك فلننظر کیف یکون (۱) . . . »

صدرالحکماء در مقـام رد و انکار این قبیل از دلائل نافی اتحاد در اسفار و سایر کتب خود از قرار زیر فرموده است :

(۲)

« . . . والّذی یجب أن یعلم أوّلاً قبل الخوض فی دفع ماذکره الشّیخ فی نفی الاتحاد بین الأمرین عاماً وبین العاقـل والمعقول خاصاً أمران .

أحدهما : انالوجود فی کلّ شیء هوالأصل فی الموجودیّة وهومبدء شخصیّته منشأ ماهیّته وان الوجود ممایشتد و یضعف ویکمل وینقص والشّخص هو هو . الاتری ان الانسان من مبدء کونه جنیناً بل نطفة الی غایة کونه عاقلاً و معقولاً جرت علیه الأطوار و تبدّلت علیه النّشئآت مع بقـاء نحو وجوده و شخصیة .

و ثانیهما : انالاتحاد ، یتصوّر علی وجوه ثلاثه .

الأوّل أن یتحد موجود بموجود بأن یصیر الوجود ان لشیء شیئاً واحداً

---

(۱) آخوند در اسفار این دو دلیل‌را با چند دلیل دیگر از شیخ وسایر منکـران اتحاد نقل کرده‌است همهٔ دلائل یك‌سنخ‌است برخی از ردها متوجّه مورد خاص اتحادعقل وعاقل ومعقول و برخی از دلائل بنحو عموم اتحاد دوشیء را نفی می کند .

همـهٔ این دلائـل مبتنی بر عدم جواز حرکت واستکمال درجوهر نفس‌است و نیـز مبتنی‌است بر نفی اصالت وجود و وحدت حقیقت آن و تشکیك خـاصّی و رجوع نهایات ببدایات و تحقیق آنکه عقول طولیّه صورت تمامیهٔ نفس‌اند و نفس بایـد بصورت تامه و تمامیهٔ خود برسد وغیراین‌ها ازنفایس مسائل حکمی که ملاصدرا این‌مقدمات را بنحو کامل برهانی نموده‌است .

وهذا لاشك(۱) فی استحالته لماذکره الشیخ من دلائل نفی الاتحاد .

الثانی : ان یصیر مفهوم من المفهومات وماهیّة من الماهیّات عین مفهوم آخر مغایرله ، اوماهیّة اُخری مغایرة لها بحیث یصیر هو ، هو ، أوهی ، هی حملاً ذاتیاً اوّلیاً له و هذا ایضاً لا شكّ فی استحالته فان المفهومات المتغایرة لایمکن ان تصیر مفهوماً واحداً و یصیر بعضها بعضاً بحسب المفهوم .

ضرورة ان کلّ معنی غیر المعنی الآخر من حیث المعنی. مثلاً مفهوم العاقل محال ان یصیر عین مفهوم المعقول نعم یمکن ان یکون وجود واحد بسیط یصدق علیه انه عاقل ویصدق علیه أنه معقول حتی یکون الوجود واحداً والمعانی متغایرة ، لاتغایراً یوجب تکثّرات الجهات الوجودیّة .

والثالث: صیرورة موجود بحیث یصدق علیه مفهوم عقلی و ماهیّة کلیّة بعد مالم یکن صادقاً علیه اوّلاً ، لاستکمال وقع له فی وجوده و هذا ممّا لیس بمستحیل بل هو واقع .

فان جمیع المعانی المعقولة الّتی وُجِدت متفرّقة فی الجماد والنّبات و الحیوان یوجد مجتمعة فی الانسان الواحد ، لایقال : هذه المعانی الحیوانیّة و النباتیة و الجمادیّة انما وجدت فی الانسان بحسب کثرة قواه لابحسب قوّة واحدة لأنّا نقول: بل بحسب صورة ذاته المتضمّنة لقواه فان جمیع قوی الانسان المدرکة و المحرّکة یفیض علی مادّة البدن و مواضع اعضاءه من مبدء بسیط واحد هو نفسه وذاته الحقیقیّة وتلك القوی کلّها فروغ ذلك الاصل وهو حسّ

---

(۱) یعنی دو وجود متحصل مانند انسان و شجر خارجی اینکه گفته‌میشود: اتحاد اثنین محالست شامل این مورداست ودلائل نفی اتحاد ناظر باین مورد میباشد .

الحواس و عـامل الأعمال كما ان العقل البسيط الـذى أثبته الحكماء هو اصل المعقولات المفصّلة و سننكشف فى هذاالكتاب انالعقل الفعّال فى أنفسنا هو كلّ الموجودات بمعنى انّ ذاته بذاته مصداق حمل جميع المعانى الكلّيّة التى تكون موجودة فى صورالمكوّنات التى فى العالم .

و بالجملة فكون وجود اوموجود واحد هو بصددالاستكمال بحيث يصدق عليه و يحمل على ذاته بذاته معنى من المعانى لم يكن صادقاً محمولاً على ذاته ليس بمُستنكر (۱) .

اتحاد نفس انسانی با عقل فعال (۲)

یکی از مباحث مهم فلسفه مسالهٔ اتحاد نفس باعقل فعال است که ازکثرت غموض جمعی‌ازاکابر آن‌راانکارنموده‌اند.مناقشات بوعلی و سایرحکمای محققین بر این مسأله وارد نمی‌باشد عدم ممارست در معانی وجودیه و انکـار تشکیک خاصی و عدم اعتقاد بحرکت جوهری بسبب انکار این مطلب عالی شده‌است .

باآنکه روی مبانی حکمی و این‌که علت مبدء صدور وجود هر شیء، صورت تمامیهٔ آن شیء است ومعلول باید باین صورت روزی بپیوندد، رجوع هر فرعی باصل خود ، کماقیل «النّهایات هی‌الرّجوع الی‌البدایات» در عالم وجود ، حتمی است و صعود برطبق نـزول است و بدون تحوّل ذاتی این امر صورت وقوع نمی‌گیرد و دیگر آنکه نفس بعد ازنیل بمقام عقل صرف، ومعقولات بحت، بوحدت اطلاقی رسد و وحدت عقل فعال نیز اطلاقی است نه عددی ؛ فرض اثنین دراین وحدت متصور نیست آخوند در صدر این بحث فرموده است :

---

(۱) اسفار مبحث عقل ومعقولات ص۲۷۹ بحسب ابن‌تحقیق مصنف اسفار از کلیّهٔ اشکالات شیخ رئیس و اتباع و اتراب او بسهولت جواب داده میشود .

(۲) اتحاد نفس، باعقل فعال بااتحاد نفس باصورت معقوله ازباب واحدند نفس بعد از اتصاف بهرصورت عقلی اتصال‌آن بعقل فعال قوی‌تر می‌شود .

(٤)

« . . . انّ المشهور فی کتب القوم من حکماء الدّورة الاسلامیّه : ان هذاالمذهب ایضاًکالمذهب الأوّل باطل فانه أیضاً قریب المأخذ من الأوّل . . .

هذاالمذهب کالّذی قبله . . . لا بُدّ و انیکون له وجه صحیح غامض یحتاج درکه الی بحث شدید و تفحّص بالغ مع تصفیة للّذهن و تهذیب للخاطر و تضرّع الی الله و سؤال التوفیق والعون منه و قدکنّا ابتهلنا الیه بعقولنا و رفعنا الیه أیدینا الباطنة . . . و تضرّعنا الیه . . . حتی أنارعقولنا و کشف عنّا بعض الحجب و الموانع فرأینا العالم العقلی موجوداً واحداً یتصل به‌جمیع الموجودات الّتی فی هذاالعالم و منه بدوءها و الیه معادها .

والّذی‌یلیق ان یذکرهاهنا مایسکن به صولة انکارالمنکرین لاتصال‌النفس بذلک العالم فی ادراک کل معقول . . . و هی اُمور" ثلاثة .

احدها: انّه قدمرّ انالنفس اذاعقلت شیئاً صارت عین صورته‌العقلیّة و قد فرغنا من اثباته بالبرهان و حلّلنا الشّکوک الّتی فیه .

و ثانیها : انالعقل هو کلّ الأشیاء المعقولة و البرهان علیه کماقدأقمناه فی موضع آخر . و معنی کونه کلّ‌الاشیاء العقلیّة ؛ لیس ان تلک‌الاشیاء بحسب انحاء وجوداتها الخارجیّة الخاصّة بواحد واحد صارت مجتمعة واحدة فان ذلک محال... بل‌المراد انه یمکن انیکون جمیع الماهیّات الموجودة فی‌الخارج بوجودات متعدّدة متکثرة ، کثرة عددیّة و فی‌العقل بوجودات متکثرة ، کثرة عقلیّة ، موجوداً بوجود واحد عقلی ، هو بعینه جامع جمیع‌المعانی مع وحدته

و بساطته (۱) .

و ثالثها : ان وحدة العقول ليست وحدة عدديّة هی مبدء الأعداد کوحدة الجسم مثلاً و وحدة السّواد و اللّون بل وحدة اُخری والفرق بين الوحدتين فی المعنی ان هذا الوحدة التی فی الاجسام و الجسمانيّات اذافرض ان يوجد اُخری مثلها صارالمجموع اعظم اواکثر فان الجسمين اعظم من جسم احدهما و کذا . . .

و هذا بخلاف الوحدة العقليّة فانا لوفرضنا : وجود الف عقل مثل هذا العقل لکان حال الواحد فی وحدته کحال ذلك الالف فی کثرته (۲) .

---

(۱) اسفار اربعه ط ک طهران جلداول ص۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲ .

(۲) ازبرای توضیح این‌مرام ناچاریم ازذکر مطالبی: بایددانست که وحدت‌حقیقی عقلی سعی اطلاقی دارای مراتبی‌است وحدت‌اطلاقی ذاتی و وحدت اطلاقی‌نسبی اضافی ونیز باید معلوم شود که وحدت اطلاقی ذاتی حقیقی وحدتی‌است که در شعاع وجودی، واقع نباشد و فوق وجوداو، وجودی تصویر نشود مثل وحدت اطلاقی ذات حق بحسب احدیّت وجود لذا جمیع وحدات اطلاقی، که ازبرای مراتب وحقایق، ثابت‌است؛ ظل این وحدت اضافی نسبی‌است .

ونیز درجای خود تحقیق کرده‌ایم که: جمیع مراتب وحدات اطلاقی که بعداز تعیّن اول واقع شده‌اند و نسبت بوحدت حق متّصف بوحدت اضافی ونسبی می‌باشند در آن‌ها دواعتبار فرض می‌شود دراین موجود متصف بوحدت اطلاقی ، مانند وجود عقل اول یا وجود منبسط دولحاظ ازاین‌جهت امکان‌دارد .

یکی: اعتبارعقل‌اول‌مثلاً نسبت بوجود علت خود «حق اول» ولحاظ و اعتبار این‌عقل نسبت بمادون خود ازعقول طولی وعرضی . عقل اول باعتبار اضافه واعتباراو نسبت‌بوجود اطلاقی علت‌العلل، متصف بوحدت عددی‌است ولی بلحاظ سریان نعلی و احاطهٔ ذاتی او نسبت بمادون متصف بوحدت اطلاقی‌است نفس ناطقه نسبت بقوای خود «بسیطالحقیقه» و دارای وحدت اطلاقی‌است ونسبت بعلّت خودمثلاً عقل‌مجرد محیط‌مدبّراو، متصف‌به‌وحدت

←

مثال ذلك معنی الانسان بماهو انسان فانك اذا اضفت الی هذاالمعنی ، معنیً هو مثله فیالحقیقة مع قطعالنّظر عنالعوارض الّلاحقة من الوضع و المقدار والاین و . . . فلم تجده فی ثانویته ولاالمجموع فی اثنینیّته الاّ کما تجدالأوّل فی وحدته و لذلك قال صاحب التلویحات «و صرفالوجودالّذی لاأتّم منه کلّما فرضته ثانیاً له فاذا نظرت الیه فاذن هو ، هو اذلامیز فی صرف الشیء» .

فاذا تقرّرت هذهالمسائل فنقول : انالنفس الانسانیّة من شأنها انْ تدرك جمیعالحقایق و تتحدبها و من شأنها ان یصیر عالماً عقلیاً فیه صورة کلّ موجود

←

عددیاست وحدت صورت معقول ازانسان، نسبت به: زید وعمرو (مثلاً) وحدت اطلاقی است اما نسبت بهبقر و غنم کلی (مثلاً) وحدت عددیاست .

واحد بالعدد نیز دواطلاق دارد: یکی نسبت بواحد جنسی و نوعیدیگر مقابل وحدت اطلاقی . بعداز تقریر این مقدمات گفتهمیشود : برای اثبات اتحاد نفس با عقل فعّال بهدو موضوع احتیاج داریم یکی وحدت ثابت ازبرای عقل فعال و دیگر وحدت وصف صورت عقلیه وحدت عقل فعال وحدت اطلاقیاست نسبت بهصور عقلی کلی وصور عقلی اضافات و نسب اشراقیهٔ عقل فعالند چون وحدت عقل فعال، وحدت اطلاقیاست نسبت بصورتهای عقلی وصور عقلی شعاع وظهور وتجلی عقل فعالند ونسبت بعقل فعال، اطلاق و سریان ندارند ومتصف بوحدت عددیهاند اگرچه نسبت بافراد خود متصف بوحدت اطلاقی میباشند لازم نیست که نفس دراینمقام که صورت عقلیه را ادراك میکند همهٔ معلومات عقل فعالرا بداند همینصورت عقلیهرا اگر فینفسها ملاحظه کنیم صرف و بسیطاست و قبول تکرر و تعدد نمیکند چه عقل فعال تعقل کند چه نفس مجرد . اگر نفس آنقدر استکمال پیداکند که بحسب قوت وجود درسلسلهٔ علل عقل فعال واقع شود همهٔ معلومات عقل را واجد خواهدشد و عقل از ابعاض وجود او واقع خواهدشد مانند عقل کلی حقیقت محمدیه و علویّه و اولیاء محمدیّین صلواتالله علیهم.

عقلی و معنی کلّ موجود جسمانی فاذا فرض ان یوجد فیها معنی من‌المعانی العقلیّة کمعنی الفرس العقلی مثلاً و قدقرّرنا ان المعنی العقلی الواحد بالحدّ والنوع دون‌التشخّص والوضع لایمکن تعدّده فی‌الوجود الاّ بأمرٍ زایدٍ علی معناه وحدّه . . . و ما فی‌النفس ومافی‌العقل الفعال من الفرس العقلی امر واحد و قدمرّ ان‌النفس یتحد بکل صورة عقلیه أدرکتها فیلزم اتحادها بالعقل الفعّال الموجود فیه کلّ شیء من هذه الجهة لامن جهة مالم‌یدرکها من‌العقلیات فکلّ نفس ادرکت صورة عقلیّة اتحّدت مع‌العقل‌الفعّال اتّحاداعقلیاً من تلك الجهة .

و لمّا کانت المعانی کلّها موجودة فیه بوجود واحد من غیر لزوم تکثّر فیه و هی مما یصحّ أن یوجد فی اشیاء متفرّقه .

فکما لایلزم من صیرورة تلك المعانی متکثرة الوجود فی مواطن اُخری غیرموطن‌العقل‌کون العقل متجزیاً بسبب وجودها فیه وجوداً مقدّساً عن‌شوائب الکثرة والتجزیة فکذلك لایلزم من اتحاد النفوس الکثیرة من جهة کمالاتها المتفنّنة بالعقل الفعّال تجزیة عقل الفعّال .

ولایلزم أیضاً نیل کلّ من‌النفوس‌کلّ کمال وفضیلة تکون فی‌العقل فمن اشکل علیه ذلك فلذهوله عن کیفیّة الوحدة العقلیة و قیاسها علی‌الوحدة العددیّة(۱) .

(۱) خطوط شعاعیهٔ معنوی بین عقل فعال و جمیع موجودات تحت تدابیر این عقلی کلی‌موجوداست این‌جهت ارتباطهرچه‌نفوس بعالم‌تجردنزدیکتر شوند قویترو اتصال‌محکمتر واتحاد تام‌تر شود بدون حدوث حالتی درعقل فعال چه‌آنکه اتصال و اتحاد بعقل ازناحیهٔ نفوس ناطقه همان رفع حجب وموانع است و رجوع هر فرعی باصل خود برخی چنین تصور کرده‌اند که نفس اگر دراستکمال متحد باعقل شود چون در عقل سنوح حالات

←

الاتری : انالانسان متّحد بالحیوان وکـذاالفـَرس والثّور والاسد کل منها متّحد معمایتحد بهالآخر ثم لایلزممن ذلکاتحاد بعضها معبعض وذلک لأن وحدةالحیوان وحـدة مرسلة والوحـدة المرسلة یمکن فیها اتّحاد المختلفات بحسبها و کذلک حال الوحدة العقلیّة لایأبی عن اجتماع المعانی الکثیرة فیها .

فالحیوان العقلی کالحیوان المرسل قدیتحد فیهالحیوانات العقلیة .

ما برای مقایسه بین نحـوهٔ استدلال آخوند ملاصدرا و کیفیت احاطهٔ او بمسائل عویصهٔ فلسفی و عرفانی و ذوق وسلیقهٔ مستقیم آنجناب در درک حقایق و اشراف وجودی او برغوامض علمی و حقایق ملکوتی استدلال منکران اتحاد را با جواب این عـارف بزرگ بنحو اختصار نقـل میکنیم و از تطویل خودداری مینمائیم در اسفار گفتهاست :

(٥)

«ان العقل الفعال اما انیکون شیئاً واحـداً بعیدا عنالتکثر اویکون ذا أجزاء و ابعاض والأول یوجب ان یکـونالمتّحـد به لأجل تعقّل واحد عقل جمیع المعقولات .

و انکان یتحدّ ببعضه لابکلّه یجب انیکـون للعقلالفعّال بحسب کلّ تعقل ممکنالحصول للانسان جزء لکنّ التعقلات التی یقـوی البشر علیها غیر متناهیة فاذن العقل الفعّال مرکب من اجزاء مختلفة الحقایق غیر متناهیة ...

متجدده محالست لازمآید اتصاف عقل بحالتی که قبلاً آنرا واجد نبود . عقل نهایتاحاطه وقربرا بحقایق دارد بُعد وحجاب ازناحیهٔ نفوس واقع در صراط استکمال است که این حجاب باستکمال مرتفع میشود .

این جان عاریت که بحافظ سپردهاند روزی رُخش بهبینم و تسلیم وی کنم

و الیه اشار الشیخ فی الاشارات بعد حکایة هذا المذهب بقوله : هؤلاء بین ان یجعلوا العقل الفعّال متجزّیاً قد یتّصل منه شیء دون شیء أو یجعلوا اتّصالاً واحداً به یجعل النفس کاملة واصلة الی کلّ معقول (۱) .

بیان تجرّد قوهٔ متخیّله بتجرّد برزخی

و اثبات عالم مثال در قوس نزول وجود

اثبات تجرّد خیال بابراهین عقلیّه و اثبات عالم برزخ در صعود و نزول وجود بنحو جامع الاطراف و حل شبهات اختصاص بصدرالمتألّهین دارد اتباع (۲) و شارحان کلمات او این مطلب را بنحو اعلی واتمّ تحریر نموده‌اند . دراواخر مباحث عاقل و معقول اسفار فرماید :

(۱)

«فصل فی ان المدرك للصّور المتخیّلة أیضاً لابدّ و ان یکون مجرّداً عن هذا العالم . . . هذا و ان کان مخالفاً لما علیه جمهور الحکماء حتّی الشیخ و من یحذوحذوه ؛ لکن المتبع هو البرهان والحقّ لایعرف الاّ بالبرهان لابالرّجال لان المحسوس لایفید المعقول ولا یسلّط علیه بل المعقول قاهر علی کلّ محسوس

---

(۱) خواجهٔ طوسی «ره» یك اشکال دیگری هم باین مسلك وارد نموده‌است :

« واعلم انه کما لزمهم فی الفصل المتقدم القول باتحاد جمیع الصور المعقولة فقط لزمهم القول باتحاد جمیع ذوات العاقلة» . همهٔ این مناقشات با بیانات و تحقیقات افضل المحقّقین صدرالصّدور و بدرالبدور خاتم الإلهیّین مرتفع می‌شود .

(۲) شیخ اشراقی اگرچه بقاعدهٔ امکان اشرف وجود عالم مثال نزولی و مثال مطلق‌را اثبات نموده‌است ولی از اثبات تجرد خیالی نفس انسانی و حیوانات تام الوجود عاجزبوده است وفقط برای انسان تجرد تام عقلی قائلست باآنکه صعود برطبق نزولست وطفره در نظام وجود مطلقاً محالست .

امّاالبرهان على هذاالمطلوب و هو ًانّ الصّورة الخياليّة كصورة شكل مربّع محيط بدائرة قطرها يساوى قطر الفلك الأعظم فهذه الصّورةالشكليّة امّا انيكون بالقياس الى ماهو شكله فىالموجودات الخارجيّة كأنّها شكل منزوع عن موجود خارجي و ليس كذلك أويكون شكلاً فى مادّة دماغيّة حاملة لهـا والمادة الدّماغيةمشتغلة بشكل صغير المقدار غير هذاالشكل والمادّة الواحدة لايجوز ًان يشتغل فى آنٍ واحد بمقدار صغير فى غاية الصغر و بمقدار عظيم فى غايةالكبر .

ولايشكل أيضاً بشكلين متباينين دفعة واحدة .

و ايضاً شكل الدّماغ طبيعىّ و كذا مقداره ، مقداره طبيعىّ وهذاالشكل الذى كلامنافيه قديحصل بالارادة النّفسانيّة على اىّ مقدار يريد و كذا غيره من الصّور والأشكال .

و أيضاً : ربمايزدادالمقدار المشكّل الخاص فىالخيال وينبسط تماديه الى حيث يشاءالنّفس و كلّ جسم طبيعىّ لايمكن ًانيـزداد و ينمو ِالاّ بالاضافة مادّة من الخارج اليه .

فظهران المقدار المشكّل المتخيّل ليس مقداراً ، لمادة دماغيّة ولالغيره من الأجسام الخارجيّه فبقى انيكون نسبة القوّة الدّراكة اليه غير نسبةالقوة الحاملة لما يحلّها ولانسبة ذىوضع بذىوضع آخر .

بل نقول من رأس : ان تلك القوّة لامحالة لها علاقة الى ذلك الشكل فتلك العلاقة اما وضعيّة كالمجاورة والمحاذاة و مايجرى مجـراهما كمابين الأجسام الخارجيّة .

و امّا غیروضعیّة والقسم الأول محال لأن ذلك الشكل غیرواقع فوق الانسان ولاتحته ولایمینه و لایساره و لاقدامه و لاخلفه فبقی القسم الثّانی ولقدعلمت أنها لیست بالقابلیّة بأنیکون المتخیّل المشکّل صورة لتلك القوة کمامرّ و لابالمقبولیّة بانیکون القوة صورة لاستحالة کون المدرك بالقوة صورة لما هو مدرك بالفعل فبقی انیکون العلاقة بینهما بالفاعلیّة والمفعولیّة .

فکون المقدار المشکّل فاعلاً للقوة الدراکة غیر صحیح لما ثبت ان المقادیر لیست عللاً فاعلیّه لامر مباین و ایضاً هذه القوة باقیة فینا وتلك الصورة و اشباهها قدیزال و یسترجع فبقی انالقوة الخیالیّة فاعلة ایّاها اوواسطة اوشریکة فهی لوکانت قوة مادیّة لکان تأثیرها بمشارکة الوضع و کلمّا تأثیره بمشارکته فلایؤثّر الاّ فیماله اولمحله وضع بالقیاس الیه .

فالنّار لایسخّن الاّ لمایجاورها فی جهة منها والشّمس لایضیء الاّ لما یقابلها فی جهة منها والصّورة الخیالیة غیر واقعة فیجهة منجهات هذاالعالم(۱)

مّلاصدرا در آثار خود در بسیاری از موارد بوجود عالم مثال و برزخ در نزول وجود تصریح کرده و براثبات آن برهاناقامهنموده‌است در مبحث وجود ذهنی گوید :

«**نقد عرشی** : انا ممن یؤمن بوجود العالم المقداری الغیر المادی کماذهب الیه اساطین الحکمة وائمّةالکشف حسبماحرّره و قرّره صاحبالاشراق اتم تحریر و تقریر الاّ اناتحالف معه فی شیئین :

احدهما : انالصور المتخیّلة موجود عندنا فیصقع منالنفس بمجرّد

---

(۱) رجوع‌شود بمبحث عقل وعاقل ومعقول اسفار، ص۲۹۳، ۲۹٤، ۲۹۵ .

تأثیرها و تصویرها باستخدام الخیال لافیعالم خارج عنها بتـأثیر مؤثّرها کما یفهم من کلام الشیخ الاشراقی.

لظهوران تصرّفات المتخیّلة و دعاباتها الجزافیه ومایعبث به من الصّور و الأشکال القبیحة المخالفة الفعل الحکیم لیس الاّ فی العالم الصغیر النفسانی...

و اعلم: انالصّور الشّبحیّة لیست مُثُل افلاطون لأنّ هؤلاءالعظما [القدماء من الحکماء] کمایقولون بهذهالصّور یقولون بالمثل الأفلاطونیّة و هی نوریّة عظیمة» واقعة فی عالمالأنوار العقلیّة و هذه مُثُل» معلّقه فی عالم الأشباح المجرّدة بعضها ظلمانیّة هی جهنّم عذابالأشقیاء و بعضها مستنیرة هی جنات یتنعّمُ السّعداء من المتوسّطین و اصحاب الیمین و امّاالسّابقون المقرّبون فهمیرتقون الی الدّرجة العلیا(۱) و یَرتعون فیریاض القدس عندالأنوار الالهیّة و المثل الربّانیّة» (۲)

مناسب بود آخوند ملاصدرا یکی از مباحث اسفار را اختصاص بعالم برزخ و مثال میداد و بنحو کامل بین برزخ صعودی و نزولی فرق میگذاشت و همانطوریکه قسمتی از مباحث کتب مبسوط خود را اختصاص بمُثُل افلاطونیّه داده‌است این بحث مهم را هم بعد از بحث مُثُل تقریر میفرمود.

ملّاصدرا گویا در این بحث بحواشی و تعالیق خود برحکمت اشراق قناعت

(۱) مقربان نیز ازجنت افعال واجسا مبرزخی برخوردارند چه‌آنکه آنها جامع جمیع حضرات ازعالم عقل ومثالند وبرخی باعتبار فناء درحق ونیل بجنّت ذات وصفات ازمقام نازل رحمت حق که حشر با برازخ جسمانیه باشد برخوردارند چه آنکه مقامخیال و مرتبهٔ برزخ و تجسم نفس ازبرای کمّل نیز ثابتست

(۲) تعلیقات ملاصدرا بر شفا ط سنگی طهران ص۱۳۲، ۱۳۳ مبحث وجود ذهنی اسفار ط سنگی ص۷٤، ۷۵.

کرده‌است و در اسفار و سایر کتب خود باثبات تجرّد برزخی نفس متخیّله پرداخته ، درحالتی که‌اصل و اساس‌کار برزخ مثال مطلق و منفصلست و برزخ صعودی متفرع برآن میباشد (۱)

در اسفار ، آخر مبحث عاقل و معقول وعقل گوید :

(۲)

« فصل فی أقسام‌العلوم لمّا کان حقیقةالعلم عندنا راجعة الی‌الوجود الصّوری والوجود علی ثلاثة أقسام : تام ، و مکتف ، و ناقص .

الأول : التام و هو عالم العقول المحضة و هی‌الصّور المفارقة عن‌الأبعاد و الأجرام والموادّ .

والثّانی : المکتفی و هو عالم‌النفوس الحیوانیّة (۲) و هی الصّور القائمة بالمواد و المتعلّقة بها و هی‌الصّور الحسیّة الجسمیّة المستحیلة المتجدّدة . . .

در چند سطر بعد گفته است :

(۳)

و لك ان تقول : العالم ، عالمان ؛ عالم المجرّدات العقلیّة والنفسیّة و عالم‌الاجسام النوریّة والظلمانیة ولمّاکان عالم المجردات، عالم العلم والحیاة

---

(۱) حکیم محقق حاج‌ملاهادی‌در این‌مسئله حق‌کلام را نسبةً ادا نموده ودر جواب سئوالهائی که از او در این‌مسئله شده‌است درچند رسالهٔ مخصوص در این مباحث مفصّل بحث کرده که نگارنده این رسائل را بچاپ رسانیده‌ام .

(۲) مراد عالم مثال مطلق و مثال کلی منفصلست اطلاق نفوس حیوانیه بر آن باعتبار آنست‌که آن‌عالم اصل حیات ومنبع حرکات در عالم ماده و واسطه در فیض و مبدء و منشأ جنبش حیوانات این نشأهٔ مادی‌است «ان دارالآخرة لهی‌الحیوان..» .

أوجدالله فیه بازاء کلّما فی عالم‌الأجسام صورة ادراکیّة عقلیّة اوخیالیّة هی حیاته و مرآت مشاهدته والیهما اُشیر فی کتاب الالهی «لمن خاف مقام ربّه جنتان» ولهذا قال افلاطن الالهی الشریف : «العالم، عالمان ؛ عالم العقل وفیه المثُل العقلیّة و عالم الحسّ و فیه الأشباح الحسیة و یسمّی العالم الأول : کلیس و عالم الثانی کأیس» .

و نقل أیضاً : ان للافلاطن تعلیمان ؛ تعلیم کلیس و تعلیم کایس (۱) .

والأول تعلیمه للعقلیات من‌طریق الریاضة والتحدُّس والثانی تعلیمه ایّاها من طریق الافادة والاستفاده الفکریّتین و لیسیّة ذلك العالم اشارة الی عدم ظهورها علی‌الحواس کما انّ ایسیّة الصور المثالیّة من ظهورها علی الحواسّ الباطنة و الاّ فوجود عالم العقل اَصل سایرالوجودات و مقوّمها و فاعلها و غایتها و انّما مشاهدتها لفرط ظهورها .

ولیعلم انّ المثُل النّوریّة الأفلاطونیّة جواهر فی ذاتها و وجودها وهی اصل جواهر هذاالعالم و ماهیاتها و هی حقایق هذه المحسوسات المادیّة .

والّذی یُفید اثباتها بل اثبات الأشباح المعلّقة (۲) و العوالم المثالیّة والبرزخیّة جمیعاً غیرالّذی سبق منّا ماذکره فی‌باب اثبات مثُل‌الأفلاطونیّة

---

(۱) گمانم در ترجمهٔ عبارت افلاطون اشتباهی رخ داده و یا «کلیس» و «کایس» لفظ یونانی‌است .

(۲) ازبرزخ ومثال‌مطلق‌وعام‌باعتبارآنکه‌قیام بماده‌ندارند بمثُل‌معلقه تعبیر کرده‌اند. دلایل متعدد بروجود عالم مثُل عقلی واشباح مثالی ذکر نموده‌است .

مثـل قـاعدهٔ امکـان اشرف که از اعمال‌آن همانطوری‌که مثل افلاطونی اثبات می‌شود مثُل معلّقه واشباح مثالیه نیز ثابت می‌گردد .

هو انه لا شبهة فى ان فى العالم شيئاً محسوسا كالانسان مثلاً مع مادته و عوارضه المخصوصة و هذا هو الانسان الطبيعى و قد ثبت انّ له وجوداً فى الخيال مع مقداره و شكله و خصوصيته على وجه شخصى و ان لم يكن مادّته موجودة فى الخارج .

و قد ثبت أيضاً ان للعقل ان يدرك الانسان بجميع مافيه من الجوهريّة و الأعضاء و الأشكال و الاوصاف اللّازمة و المفارقة لكن على وجه المعقولية بحيث يحتمل الاشتراك بين الكثيرين من نوعه مع نوع أوصافه ولاحاجة فى التعقل الى تجريد ماهية الانسان عن ماهية العوارض بأن يحذف منها ماعداها و ان كان ذلك أيضاً ميسّراً لكن الواجب فى التعقّل هو التجريد عن نحو هذا الوجود الوضعى الذى لابدّ ان يكون فى جهة من جهات هذا العالم المادى فثبت ان للانسان وجوداً فى الطبيعة المادية و هو لايكون بذلك الاعتبار معقولاً و لامحسوساً و وجوداً فى الحس المشترك والخيال و هو بهذا الاعتبار و هو بهذا الاعتبار محسوس البتّة، لايمكن غير هذا ووجوداً فى العقل و بهو بهذا الاعتبار معقول بالفعل لايمكن غير ذلك . ثم لمّا ظهر لك بالبرهان القطعى ان وجود المحسوس بما هو محسوس هو بعينه حسٌ و حاسٌ و كذا المعقول بالفعل وجوده بعينه وجود الجوهر الجوهر العقلى و يتحد العاقل و المعقول .

فللانسان وجود مثالىٌ جوهرى قائم بنفسه فى عالم الأشباح والمثُل المعلّقة و مثال عقلى جوهرى قائم بذاته فى عالم العقول .

و هكذا الامر فى كل موجود طبيعى من الموجودات الطبيعيّة (۱) له

(۱) بحكم قواعد متعدد عقلى قطعى و آثار واصلهٔ ازصاحب شريعت محمدى وائمهٔ ←

ثلاث وجودات احدها عقلی و ثانیها مثالی و ثالثها مادی .

و اعلم انالوجود العقلی من کل نوع لایمکن انیکون الاّ واحداً . . .
لأنالحقیقة اذاکانت لها حدٌ واحد نوعی فلایمکن تعددها الامنجهةالمادة اومن
جهة اسباب اتفاقیة خارجیة واماالوجود انالاخران فیجوز فیهماکثرةالاعداد.

فکل صورة من نوع واحد کالانسان اذا جرّدت عن هذاالوجود و عن
التمثل الخیالی ایضاً فبلغت الی عالمالعقل و وصل اثرها هناك اذا جرّدت
صورة اُخری من نوعها حتی بلغت فیالتجرّد الی ذلك المقام لمیکن هناك
وجودها غیر وجود الأولی ولاالاثر منها غیرذلك الأثر فهکذا الامر فی غیرهما
من نوعهما سابقاًاو لاحقاً و انکانالف ، الف صورة فی هذاالعالم فظهر من
هذاالبیان البرهانی فی انلکل نوع طبیعی فی هذاالعالم سواء کان متکثر
الأفراد ألغیر المحصورة اوکان نوعاً محصوراً فی شخص ؛ صورة عقلیة قائمة
بذاتها فیالعالم العقلی الربّانی کماهو رأی أفلاطن و لااظن احداً فیالاعصار
الطویلة بلغ الی کنه هذه المسألة بالیقین البرهانی الاّ واحد من الفقراء
الخاملین المنزوین (۱) .

←

معصومین «علیه وعلیهمالسلام» ازبرای هرفرد ازانواع حیوانات تامالوجود فردیمثالی
قائم بذات درعالم برزخ ومثال مطلق و ازبرای هرنوع فردی مجرد عقلانی در عالمعقول
بنام عقول متکافئه موجوداست چون نوع مجرد بحسب فطرت منحصر بفرداست بازای هر
نوعی یكفرد وجود دارد ولی افراد مثالیه تکثر دارند منشأ تکثر آنها جهات موجود
در ناحیهٔ فاعل و تکثر مادیات ناشی ازجهات منشأ تکثر ازناحیهٔ قابلاست .

(۱) ملاصدرا عالم مثال مطلق وعالم مثال افلاطونی را ازجهاتی از یکبابمیداند.
فیض وجود از عالم عقل بهتوسط افراد مثالیاست .

مُثُل افلاطونیّه و صُوَر الهیّه

این مسأله نیز از مباحث غامض فلسفه است که از نهایت غموض و دقّت مسلك مورد انکار کثیری حکمای دورهٔ اسلامی واقع شد شیخ اشراق اگر چه در کتب خود مبسوطاً متعرض این بحث شده‌است ولی اتباع مشاء مبانی او را انکار نمودند صدرالمتألهین بنحوی این مبحث را برهانی نمودکه بعد از او مورد قبول واقع‌شدومخالفان این مسلك بتدریج در اقلیّت واقع شدند ومدت دو قرن است که آراء او در فلسفه و حکمت کلیهٔ مشارب حکمی را تحت شعاع خود قرار داده است. در اسفار (۱) وشواهد و سایر کتب خود از جهات مختلف برهان بر این مسأله اقامه نمود و حجج و دلائل منکران را مردود شناخت در شواهد (۲) گوید :

(۱)

« . . . قد ورد عن «افلاطن» الالهی انه قال موافقاً لشیخه «سقراط» : ان للموجودات الطبیعیّة صوراً مجرّدة فی‌عالم‌الاله و رُبّما یسمیّها المُثُل‌الالهیّة وانّها لاتدثر ولاتفسد ولکنّها باقیة وان‌الّذی یدثرویفسد انّماهی‌الموجودات الّتی هی کائنة . . .

در بیان اثبات مثل نوری شیخ اشراق بقاعده امکان اشرف استدلال نموده است و از ناحیهٔ طرق دیگر هم شیخ سعید شهید برای اثبات منظور خود برهان آورده است آخوند ملاصدرا ادلّهٔ او را نقل و جهات نقایص آن را تتمیم نموده وخود نیز چند دلیل بر این معنا اقامه نموده‌است . در شواهد گوید (۳) :

---

(۱) اکثر مدعیان حکمت ومعرفت دراین‌عصر نیز ازدرك این‌قبیل ازمباحث فلسفی عاجزند . اینجانب کمتر کسی‌را دیده‌ام که دراین‌مباحث کماهوحقّها غور نموده‌باشد .

(۲) اسفار اربعه جلد اول ط قدیم ص۱۲۱، ۱۲۲ .

(۳) شواهد ربوبیه ط ۱۳٤٦ هـ ش ص۱٥٤، ۱٥٥ ، ۱٦۰ ، ۱٦۱ .

(۲)

«الأشراق الثالث فی اثبات المثل النوریّة ببراهین مشرقیّة من طرایق ثلاثه

الطریقة الأولی من جهة الحرکة

وقدسبق منّا ان الصور الطبیعیّة فی الأنواع الجسمیّة هی مبادی حرکاتها الطبیعیّة فی الاین والکمّ والکیف و . . . ، و استبان ان مباشر التّحریك یجب ان یکون فی ذاته أمراً متجدّداً و حادثاً فالطبیعة جوهر غیر قارّ الذات لذاتها فلکونها مادیّة الوجود ومن شأن المادّة الامکان والاستعداد فکلّما خرجت من القوة الی غیر النّهایة و مبدء تغیّرها و تقومها هی الطبیعة لکونها غیر مستقرّة الذّات فهی الحادثة و المتجددة بالذات والحرکة والزمان تابعان لها فی الحدوث والتجدّد بل هما نفس الحدوث والتجدّد لأنّهما امران نسبیّان فالاعراض أیضاً فی وجودها تابعة لوجود الطبیعة والهیولی قوّة محضة .

فاذا کان الأمر کذلك فلابدّ لکل طبیعة من محرك آخر غیرها الحاجة کل متحرك الی محرك لکن المتحرك بنفسه لایفتقر الی مایحرّکه و الاّ لزم تخلّل الجعل بین الشیء و نفسه اذلایمکن ان یکون له وجود غیر هذا الوجود اعنی: کونه متحرّکاً بل یفتقر الی محرك یجعل وجوده و یجعل ذاته المتحرکة جعلاً بسیطاً و ذلك المحرّك المقوم له یجب ان یکون أمراً ثابتاً مفارقاً عن المادة ولواحقها والاّلعاد الکلام و یتسلسل و ماسوی العقل لیس کذلك .

لأن النفس بما هی نفس حکمها، حکم الطبیعة فی تجدّدها فیکون مقوم کل طبیعة جوهراً مفارقاً نسبته الی جمیع افراد النّوع من الطبیعة ومراتبها وحدودها

نسبة واحدة فهوالمقوّم لوجود تلك‌الأفراد والمحصّل لنوعها والمقيم للمادة باشتراك‌الطبيعة والمكمّل لجنسها نوعاً طبيعياً فيكون صورتهاالمفارقة .

وايضاً لابدّ للحركة من بقاء الموضوع ثابتاً مع تبدّل خصوصيات‌الحركة و وحدة الهيولى وحدة جنسيّة ، والطبيعة كمامرّ متجدّدة فلابدّ من واحد ثابت ينحفظ به اصل‌الطبيعة و سنخها مع تبدّل خصوصياتها .

فالطبيعة ينتظم ذاتها من جوهر ثابت عقلانى و جوهر متجدّد هيولانى فلامحالة يكون‌الطبيعة متحدّةالوجود بذلك الجوهر اتحاداً معنوياً ، يكون ذاتها ذاته و فعلها ، فعله ؛ مع‌كونه عقلياً و كونه حسّياً» .

اكثر حكماى اسلامى به‌تبع فارابى و شيخ رئيس مثل نوريهٔ افلاطونيه و عالم مثل معلّقه را منكرند شيخ رئيس در شفا دو برهان برامتناع وجود صور افلاطونى و مُثُل نورى ذكر نموده است وديگران نيزهمين دوبرهان را برامتناع مثل نوريّة و مثل و اشباح معلّقه اقامه نموده‌اند از ميرداماد مقاله‌يى در نفى مُثُل در اين منتخبات نقل نموديم ، ملاصدرا دواستدلال شيخ را تقرير و ازآن جواب داده است در اسفار فرمايد (۱) :

(۲)

« . . . اقول : خلاصة حجّته‌الأولى : ان‌الحقيقة‌الواحدة التى هى ذات حدٍّ واحد و ماهيّة واحدة لايختلف افرادها فى‌التجرّد والتجسّم والغناء و الحاجة الى‌المادّة والمعقوليّة والمحسوسيّة . . .

ولاشكّ انّ‌كلامه انما يكون تماماً فى‌المتواطئة من‌الماهيّات دون المشكّكة .

---

(۱) كتاب اسفار جلداول ط ق، ص ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷ .

و أیضاً یتوقف علی ان الذات او الذّاتی بما هی ذات اوذاتی لایتفاوت فی حقیقتها و ماهیتّها و قدمرّ حال ذلك کیف و هو اول المسألة فی هذاالمقام و بناءُ البحوث علیه و کثیر من قواعد المتقدّمین مبنیّة علی تجویز کون حقیقة ولحدة بنفس ذاتهـا کاملة، غنیّة و ناقصة ، فقیرة ،لا بجعل جاعل یتخلّل بین ذاتها وفقرها اوغنائها بل الغنی منها،یکون غنیاً لذاته والفقیر ،فقیراً لذاته فمن جعل(۱) ذات الفقیر جعلها بنفس ذلك الجعل فقیراً لا بجعل مستأنف فالفقیر منها فقیر بذاته محتاج بذاته الی جاعل لا ، لأجل کونه فقیراً و محتاجاً ای من جهة حمل هذاالمعنی علیه .

و نقاوة حجّته الثانیة: انّ افراد حقیقة واحدة لایکون بعضها سبباً وبعضها مسبّباً لذاتها و ان المعلول اذاکان لذاته معلولاً لفرد آخر من نوعه ؛ یلزم ان یکون ذلك الآخر أیضاً معلولاً لفرد آخر و هکـذا یعود الکلام الی ان ینتهی الی الدّور أوالتسلسل المستحیلین .

و هذا أیضاً یبتنی علی استحالة کون الطّبیعة المتّفقة متفاوتة فی التّقدم و التّأخّر و الأولیّة و عدمها والغنی والافتقار (۲) .

---

(۱) فمن اوجد ذات

(۲) اسفار اربعه جلد اول مبحث مثّل افلاطونی ص۱۲۸، ۱۲۹ .

بمذاق آخوند تشکیك درماهیات ازآنجهت باطلست که امور اعتباریه‌اند و اصالت اختصاص بوجود دارد ودلائل‌مشهور برنفی تشکیك درماهیات‌تمام‌نمی‌باشد اگر کسی‌بگوید نفس مفهوم وماهیت چون لااقتضااست نسبت بعلیت ومعلولیت وتقدم و تأخّر و شدت و ضعف؛ اتصاف آن بشدت وضعف و تقدم وتأخر وسایر انحاء تشکیکی باید از ناحیهٔ امری غیر ماهیت باشد این درمرتبهٔ اول اصالت وجودرا اثبات می‌نماید . با قطع‌نظر ازاین‌معنی ←

و اعلم انّ المنقول عن افلاطن و حکماء الفرس والقدماء من الیونانیّین القول بمفارقة النّوعیات و تجرّد الصور الجوهریّة لحقایق الأجسام الطبیعیّة و امّا التعلیمات فانها عندهم مادیات فی وجودها البتّة فان فارقت المادّة فی الحد فلیس یجوز عندهم وجود بُعد قائم لافی مادّة .

مسالهٔ مُثُل افلاطونی از غوامض مبانی فلسفی است حقیر در این عصر کمتر کسی را سراغ دارد که مردِ فهمِ عمقِ این عویصه باشد مسالهٔ جواز تشکیک در حقیقت واحد و جواز حرکت در جواهر مادی و بودن وجود مادی و مثالی و عقلی در سلك یك وجود واحد وحمل این مراتب بریکدیگر باعتبار وحدت حقیقت و رقیقت اساس فهم این مهم است کثیری از مدّعیانِ حکمت از فهم این مقدمات عاجزند .

اینکه برخی از فضلا در امکان وجود انسان ، یا حیوان و یا نبات عقلی تشکیك کرده‌اند و یا شك دارند ناشی از نرسیدن بعمق این مساله و عدم تمهّر در قواعدی که این مساله بآنها متوقف است میباشد . آخوند در تعلیقه برحکمتِ اشراق شیخ سعید شهید «قدّس الله عقلَه ، بنوره القدّوسی» گفته‌است :

(۲)

« . . . بقی الکلام فی اثبات امکان الوجود التجرّدی فی الخارج فنقول : هو ممکن لأنّ الماهیّة امکانیّة والمانع عن هذا ، ان کان عقلیّته ففی الذّهن أیضاً وجود عقلیّ و ان کان قیامه بالذّات و قیام أشخاص نوعه بالمادة ؛ فقدمرّ انّ الوجود ممایجوز فی افراد نوع واحد منه الاختلاف بالحلول وعدمه

← تشکیك درماهیت محال نمی‌باشد خلاصهٔ کلام آنکه اگر ماهیت امری اصیل باشد دلائل مشهور از شیخ و دیگران درنفی تشکیك درذاتیات تمام‌نیست وبنا باصالت وجود تشکیك درماهیت به‌تبع وجود موجوداست .

و أيضاً هذاالمنع منقوض بعكسه .

و ان كان من جهة بساطة الوجود العقلي و تركيب الجسمانيّات فقدذكرنا : انّ تمام كل ذي كثرة نوعيّة طبيعيّة بصورته اذبها يصير بالفعل و كلّما وحدته بالفعل فكثرته بالقوة .

والانسان الطّبيعي مثلاً امر واحد وجهة وحدته بصورته الانسانيّة لابأعضائه و كذاالشّجر ، شجر بصورته بحيث لوكانت الصورة النباتيّة قائمة بذاتها مجردة عن أجزائه و عناصره لكانت نباتاً عقلياً أومثالياً» (۱) .

شيخ سعيد شهيد شهاب‌الدّين سهروردی «رضی‌الله‌عنه» در «مطارحات» و در کتاب کبیر خود «المشارع» و کتاب «التلويحات‌اللّوحية» و «العرشيّه» قول و اعتقاد به «مثل افلاطونی» و «مثل ، اشباح معلّقه» را بأشياخ يونان و اعاظم حکمای عجم «زرادشت آذربایجانی» و الملك‌الصديق «کیخسرو مبارك» نسبت داده‌است «... حكماءالفرس كلّهم متفقون على ذلك ؛ حتى ان الماء كان

---

(۱) تعليقات بر حكمت اشراق ط سنگی طهران ۱۳۱۵ هـ ق ص۲۷۳، ۳۷٤ . آخوند درحواشی بر حکمت‌اشراق فرموده‌است: (ص۲۵۱) .

« و اعلم ان اثبات هذه‌الصور من غوامض‌المسائل الالهيّة لا يعرفها الا من له قدم راسخ في‌الحكمة‌البحثيّة والذوقيّة والكشفية ولا اعرف احداً في وجه‌الارض في هذا الزمان والازمنة‌السابقة من له اطّلاع على كنه هذه‌المسألة فانظر الى مرتبة هذه‌الامّة المرحومة (امت محمدبن عبدالله خاتم‌پیامبران) حيث انّ بعض فقراء آل‌محمّد «ع،ص» عرف مسألة عجز من دركها رؤساءالحكماء اليونانيّة و معلّموهم...» .

برای بحث مبسوط ونکات دقیق این‌مسأله رجوع‌شود به شرح‌حال و آراء فلسفی ملاصدرا تألیف سیدجلال‌الدین آشتیانی چاپ‌مشهد ۱۳۸۱ هـ ق ص۱۸۲، ۱۸۳ تا ص۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳ .

عندهم له صاحب صنم من الملكوت وسمّوه «خرداد» وماللأشجار وسمّوه «مرداد» وما للنّار سمّوه «اردی‌بهشت» و هوالعقل و هی الأنوار الّتی اشار الیها انباذقلس وغیره ـ شرح حکمت‌الإشراق ط ۱۳۱۵ هـ ق ص۳۷۲» .

بهمین اندازه و قسمت از آرای مخصوص صدرالحکما اکتفا می‌شود . ما از بیان آراء و افکار اختصاصی این فیلسوف علامه در مباحث نفس ، مباحث جواهر و اعراض و برخی از قسمت‌های دیگر از عقاید ملا صدرا مخصوصاً افکار عرفانی او که در «تفسیر قرآن» و «اسرار آیات» و «مفاتیح» بیشتر منعکس است و بسیار باارزش وازجهاتی بی‌نظیراست خودداری نمودیم در منتخبات مخصوص علامه فیض و سایر تلامیذ و اتباع آخوند «ره» قسمتی دیگر از افکار ملاصدرا را که بقلم اتباع او تحریر شده است در این کتاب نقل می‌نمائیم «والله یقول الحق ویهدی السبیل ، لاحول ولا قوة الا به »

* * * *

ملارجبعلی تبریزی

(٤)

ملارجبعلی تبریزی (۱۰۸۰ هـ ق) حکیم عصر صفویه، معاصر با شاه‌عباس ثانی «نوراله مرقده‌الشریف» که در شعر «واحد» تخلص می‌فرمود از تلامیذ حکیم دانا **میرابوالقاسم فندرسکی** استرابادی (م. ۱۰۵۰ هـ ق) از حکمای نامدار عصر خود بود و بسیار محترم می‌زیست و شاه‌عباس برای اظهار احترام مکرر بمنزل وی میرفت .

ملارجبعلی درفلسفه ازاتباع ومقلدین مشّاءاست‌که در مبانی حکمی‌تبحّر تام‌داشت ولی تحقیقات ارزنده‌یی ازاو دیده نمی‌شود وخالی از نوعی کج‌سلیقه‌گی نیست حکیم محقق و عارف متاله قاضی‌سعید قمی و برادرش محمدحسن‌قمّی در فلسفهٔ مشّائی از تلامیذ ملارجبعلی میباشند .

میرقوام‌الدین حکیم وصاحب اصول‌الفوائد وملاعباس مولوی وملامحمد تنکابنی «سرآب» ومیرقوام رازی ومحمدرفیع پیرزاده ازاعاظم تلامیذ ملارجبعلی بشمار می‌روند .

پیرزاده تقریرات استادرا در دوجلد ضبط نموده و به‌ارشاد ملارجبعلی آن‌را معارف الهیه نام گذاشته‌است که ما قسمتی از آن‌را در منتخبات نقل‌میکنیم

از آثار ملارجبعلی رساله‌یی در اثبات واجب بفارسی در کتابخانه‌ها موجود است نگارنده تمام‌این‌رساله‌را برای‌درج دراین‌مجموعه انتخاب نمودم ازاین‌رساله مقام و مرتبهٔ ملارجبعلی در فلسفهٔ اسلامی معلوم می‌شود معارف الهیهٔ پیرزاده و اصول‌الفوائد ملاعباس مولوی نیز همان تقریرات فلسفهٔ مشهور مشائین‌است

بدون دخل وتصرف ودرمواردی که از خود عقیده نشان داده‌است مطالبی کم عمق و سطحی وغیر مطابق با قواعد عقلی اظهار نموده‌است. بر خلاف **میرداماد** که خود درمقام بیان جمیع مشکلات تصرفاتی حکیمانه و محققانه دارد .

ملارجبعلی بافکار قدما و متاخران احاطه داشت از آثار او این‌معنی هویدا است ولی شخص عمیق و صاحب‌نظر نیست .

قاضی سعیدقمی برخی از آثار خودرا تقدیم این استاد خود نموده‌است و یکی دو اثر استادرا ترجمه کرده‌است رسالهٔ اثبات واجب که حقیر برای ارائه افکار ملارجبعلی درحکمت الهی انتخاب نموده‌است حاوی چند مسالهٔمهم فلسفی است که در سائر آثار ملارجبعلی همین مشرب بدون تغییر بچشم می‌خورد و تلامیذ او نیز بهمین تقریر که استاد اشتراك معنوی وجودرا تقریر نموده‌است بیان کرده‌اند از جمله ملاعباس و محمدحسن قمی .

ملارجبعلی از این‌قبیل‌مطالب‌کم‌عمق زیاددارد وازاینکه دراین آراء متفرد است اظهار ابتهاج می‌نماید مثل آنکه موضوع فلسفه‌را وجود یا موجود مطلق نمی‌داند و نگارنده چند کتاب دیگر از قبیل : اصول آصفیه که بعضی از روی اشتباه آن را : الأصول‌اللاحقه ، و برخی نیز آن‌را : الأصل الأصیل دانسته‌اند از این حکیم محقق دیده‌ام بجهت آنکه باید منتخباتی از کثیری از دانشمندان دیگر نقل کنیم بیش ازاین امکان ندارم از دیگر تحقیقات این دانشمند چیزی بنویسم علاوه براین، مطالب دیگری از تلامیذ آن مرحوم نقل میکنیم که تهراً افکار این محقق را دربر دارد آنچه که‌اختیار شد از آثار این حکیم رسالهٔ وجود و قسمتی از رسالهٔ اصول آصفیه‌است .

اثبات واجب

تالیف

حکیم نِحریر و فیلسوف متاله

ملا رجبعلی تبریزی

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله ربّ العالمین والصّلاة و السّلام علی محمّد و آله اجمعین قال الله تبارك و تعالی : « انّ الله لایغفر ، ان‌یشرك(۱)به ویغفر مادون ذلك» .

بدانکه این نوشته مشتمل است بر مقدمه و پنج مطلب و خاتمه :

مقدمه ؛ در بیان معنای وجود و معنای اشتراك لفظی و معنوی در این مقام و ذکر أسامی جماعتی که قایلند باینکه اشتراك لفظ وجود وموجود، میان واجب و ممکن اشتراك لفظی‌است(۲) .

مطلب أول : در اثبات واجب‌الوجود بالذات .

مطلب دوم : در اثبات «احدیّت» واجب‌الوجود بالذات یعنی : نفی

(*) نسخه‌ای از این‌رساله در آستان قدس بشمارهٔ ۷۲۰ و در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه و کتابخانهٔ مجلس موجوداست . نسخهٔ مورد انتخاب ما نسخهٔ شمارهٔ ۷۲۰ کتابخانهٔ آستان قدس و نسخهٔ ملکی اینجانب‌است .

(۱) سورهٔ ٤ ، آیهٔ ٥١

(۲) اقوالی را که ملا رجبعلی از اعاظم حکما و عرفا صریح یا ظاهر در اشتراك لفظی وجود پنداشته‌است دلالت بر مراد ایشان ندارد و قائلان خود از متصلّبان در اشتراك معنوی وجودند . نگارنده این معنی را تحقیق خواهدنمود .

ترکیب .

مطلب سوم : در اثباتِ «واحدیّت» واجب‌الوجود بالذات یعنی : در نفی شریك برسبیل اجمال .

مطلب چهارم : در بیان آنکه صفت عین ذات نمی‌تواند بود .

مطلب پنجم : در بیان آنکه اشتراك لفظ وجود و موجود میان واجب تعالی و ممکنات اشتراك لفظی است نه‌معنوی(۳) .

خاتمه : در بیان احادیثی که شاهدند بر این دو مطلب آخر .

امّا مقدّمه :

باید دانست که معنای لفظ وجود ، و موجود ، بدیهیند که آن هستی و چیز هستی و احتیاج به‌تعریف ندارند بلکه ممکن نیست تعریف آنها چنانچه حکماء و متکلّمین در اول کتابهای خود تصریح بآن کرده‌اند و از اولِ اوایل شمرده‌اند .

و نیز باید دانست که اشتراك چند چیز در لفظی از الفاظ یا اشتراك در آن لفظ است به‌تنها مثل اشتراك لفظ عین ، میان آفتاب و چشم .

---

(۱) اگر مفهوم وجود و موجود معنای عام بدیهی باشند نمیشود درمقام صدق بواجب وممکن مشترك لفظی باشند و درمقام تصور اول‌الأوایل وابده بدیهیات بشمارآیند لذا وجودباعتبار مفهوم عام بدیهی (نه بلحاظ حقیقت و خارج) بواجب و ممکن یك‌سان صادق‌است وعقل تفاوت درآن نمی‌بیند و بدون تأمّل مفهوم عام وجود را بواجب و ممکن، اضافه‌می‌نماید.

ایـن معنی متفـرّع بر اصالت ماهیت و اصالت وجود نیـست ، بنظر تحقیق و بنـا بر مشرب حق، مصداق واقعی وجـود و علم وقدرت و سایر صفات کمالیه و معـانی عامّهٔ وجود، حقست و صدق وجود بر غیر حق مجاز میباشد .

این اشتراك ، لفظی و آن لفظ را مشترك لفظی ، می‌نامند .

در این مقام یا اشتراك آن چند چیز ، در لفظ تنها نیست بلکه معنای آن لفظ هم در میان آن چند چیز مشترك است .

این اشتراك را ، اشتراك معنوی مینامند مثل لفظ حیوان که مشترکست میان انسان و فرس و یك معناست در هردو .

و نیز بباید دانست که لفظ وجود و موجود ، مشترکند میان واجب تعالی وممکن باشتراك لفظی(۱) .

و گمان اکثر مردم تا این زمان آن بوده که کسی قائل باین نشده است و اگر شده‌است بواسطهٔ سخافت این مذهب «باعتقاد ایشان» نام آنکس در میان علماء مشهور نشده‌است و تشنیعات میزده‌اند بآنکه بنای اصول دین و اعتقاد ببرهان است نه‌پیروی مردم مشهور ، بنابراین جمعی از بزرگان که صاحب این مذهب بوده‌اند و نام ایشان در خاطر فقیر بود بیان می‌کنم .

امّا معلّم اول در اثولوجیا می‌فرماید که :

---

(۱) این گفته دلیل بر اشتراك لفظی نیست ایجاد انیات و وجود اشیاء با ماهیات‌لازم این وجود دلیل نمی‌شود که وجود مشترك لفظی باشد بنا براصالت ماهیت این امر واضح است چون سنخ وجود، معلول نیست تاآنکه خالق و مخلوق، در این سنخ اشتـراك داشته باشند و درنتیجه وجود واجب هم، مجعول باشد .

اما بنابراصالت‌وجود، چون وجود بحسب‌اصل‌حقیقت دارای‌تشکیك‌است‌میشود حقیقتی بحسب نفس ذات در مرتبه‌یی تام و فوق‌التمام و در مرتبه‌یی معلول و مجعول و نفس فقـر و احتیاج باشد، اشکال ملارجبعلی درصورتی وارداست که وجود کلی و مفهوم عام‌متواطی باشد در ماهیات و حقایق متواطیه این اصل درست‌است چـون افراد متواطی در عـرض ←

«والله تعالی یحدث انیّات الأشیاء و صورها ، معاً» (۱) .

یعنی: الله تعالی احداث میکند انیّات أشیاء را که وجودهای ایشان باشد و صور آنها را که ماهیّات ایشان باشد باهم .

پس معلوم شد که وجودهای اشیاء و ماهیّات آنها همه معلول وآفریدهٔ حقتعالی‌اند .

پس اگر معنای وجود در «الله‌تعالی» بعینه ؛ معنای وجودی باشد که در ممکناتست لازم میآید که او هم آفریده باشد .

و نیز می‌فرماید که : «الواحد المحض هو علة‌الأشیاء کلّها ولیس کشیء من‌الأشیاء» (۲) .

←

یکدیگرند و نمیشود این حقیقت هم جاعل و هم مجعول باشد .

(۱) این حکیم نمیدانم چرا این اندازه از موضوع خارج‌می‌شود وجود چون بسیط‌است و مانند ماهیات جنس وفصل ندارد باعتبار صدق بر مصادیق متعدد و متکثراست لذا تجلی او در حقایق وجودیه با کثرت مظاهر بالذات واحداست وچون وحدتش‌اطلاقی است بکثرت عرضی ناشی از ماهیات متکثر می‌شود ولی کثرت ماهیات چون کثرت سرابی و اعتباری و درمقابل حقیقت وجود «ثانیهٔ مایراه‌الأحول» است قادح وحدت حقیقت‌وجود نمی‌باشد . اما وحدت و اطلاق وجود عنوانی چون وجود بسیط‌است و هر جزئی که برای آن فرض شود بالأخره موجوداست و ماوراء وجود امری متصور نیست شامل همه چیزاست و تعدد و تکثّر ناشی از اضافهٔ بماهیات و ظهور حصص معلول اضافهٔ بقوابل تأسّی به انبساط و سعهٔ وجود خارجی کرده‌است .

(۲) این گفته هم دردی‌را دوا نمی‌کند قائلان به‌اشتراك معنوی ازجمله همین صاحب «اثولوجیا» درهمین‌کتاب فرموده‌است : «بسیط‌الحقیقة کل‌الأشیاء ولیس شیْ من‌الأشیاء» اگر حقیقت حق مباین تام با اشیاء باشد در عرض اشیاء واقع می‌شود درحالتی که معلول ،

←

یعنی واحد محض، علّت جمیع أشیاست و نیست مانند چیزی از چیزها(۱).

پس می‌باید که وجودش غیر وجود چیزها باشد و الّا مانند چیزها خواهد بود .

← تجلّی و ظهور علّت‌است که بحسب حاق هویت و اصل ذات صادر و مجعول وهویّتی غیر از جهت مجعولیت ندارد .

(۱) شیخ یونانی در همین‌کتاب گوید : «بسیط‌الحقیقة کل‌الأشیاء ولیس بشیءٍ من الأشیاء» .

مرحوم ملارجبعلی بین مفهوم و مصداق خلط فرموده‌است لذا گمان کرده که‌اشتراك مفهومی ملازم‌است با اشتراك در مصداق و حقیقت وجود حق غیراز وجود همهٔ موجودات است چون موجودات محدود و فقر محض بل‌که روابط محضه‌اند و حق اول بحسب‌جوهر ذات واجب بالذات و نتیجةً علم بالذات و قدرت و اراده بالذاتست ولی مفهوم وجود که همان ثبوت و تحقّق و فعلیّت و منشائیّت اثر باشد بیك معنا برحق واجب و ممکن فقیر، صادق‌است و چون وجود از سنخ ماهیت نیست و بسیط بالذاتست و صدق آن بر مصادیق نظیر صدق ماهیّت متواطی نیست حق‌تعالی مانند و شبیه اشیا نیست چون شیءٌ بمعنای‌وجود بر واجب بمعنای حقیقت غنی غیر متناهی‌است و بر ممکن بمعنای عین فقر و انتساب بحق است این شبههٔ حکیم نظیر شِبههٔ برخی از قاصران باصالت و وحدت وجوداست که‌گفته‌اند چنانچه وجود حقیقت واحد باشد؛ اگر همهٔ افراد آن مصداق این معنی و حقیقت باشند این‌حقیقت اگر اقتضای وجوب دارد باید همهٔ افراد آن واجب باشند اگر مقتضی امکان است باید همهٔ مصادیق ممکن باشند .

جواب آنکه این اشکال در ماهیات متواطیه وارد و درحقیقت مشککه وارد نمیباشد برای آنکه معنای حقیقت تشکیکی آنست که اصل حقیقت دارای عرض عریضی‌است که برخی ازافراد آن‌مثل «حق» غنی و بی‌نیاز و محیط و منبع جمیع کمالات صرفه‌است و برخی از افراد آن مثل عقول مجرد صرفند؛ برخی از افراد آن برزخ بین‌مجرد ومادی و ←

و معلّم ثانی در فصول مدنیّه باین عبارت بیان کرده که :

«وجوده تعالی خارج عن وجود سایرالموجودات ولایشارك شیئاً منها فی معنی أصلاً بل ان‌کانت مشارکة ففی‌الاسم فقط لافی‌المعنی المفهوم من ذلك الاسم» .

یعنی وجوداللّه تعالی وجودی است بیرون ازوجود سایر موجودات یعنی غیر معنای وجود سایر موجوداتست و شریك نیست باهیچیك از ایشان در معنا اصلاً و اگر مشارکتی باشد در اسم خواهد بود و بس نه در معنا که فهمیده از آن اسم [میشود] .

و حکیم مسلمه احمد مجریطی تصریح باین کرده چنین فرموده‌است که :

«وجوده‌تعالی وجود خارج عن وجود سایرالموجـودات لایشارك شیئاً

← برخی از افرادآن مادی صرفند همین مناقشه را شیخ رئیس بر قائلان بمثُل نوریّه کرده است که: اگر انسان دارای افراد مختلف باشد ؛ بعضی مجرد تام و برخی مادی تام وبرخی برزخی و مثالی؛ برخی علت و بعضی معلول و بعضی جامع دو عنوان لازم آیـد حقیقت واحده بحسب نفس ذات مختلف‌باشد . جواب داده‌اند که: بنا برجواز تشکیك خاصی اصولا لازم‌است که افراد حقیقت واحده مختلف باشند این اشکالات در افراد ماهیت واحده که صدق‌آن مفهوم براین‌افراد بنحو تساوی باشد یعنی اصل ماهیت از ماهیات متواطیه باشد لشکال وارداست مثلاً افراد عرضی انسان مثل افراد موجود در عالم ماده نمی‌شود برخی از افراد مجرد ، و برخی مادی باشند، پس وجود حق‌تعالی غیرچیزهاست یعنی غنی‌صرف وجامع همه کمالات و مستقل در ذات و فعل‌است و بهیچ‌چیز تکیه ندارد و ممکنات‌روابط محضه و فقر بحت نسبت بحقّند پس حق در مقام ذات منعزل از خلق و بحسب تجلی و فعل عین خلق‌است منظور فارابی هم همین‌است که حق بحسب غنای ذاتی و مرتبهٔ کنز مخفی با هیچ موجودی مشارکت ندارد یعنی بحسب مصداق غیراشیاءاست .

منها فی‌معنی اصلاً بل ان‌کانت مشارکة ففی‌الاسم فقط لافی‌المعنی المفهوم من ذلك الاسم» .

و صوفیّه «رضوان‌الله‌تعالی‌علیهم» درمقام تنزیه اسم را نیز راه نداده‌اند و این عبارت ایشانست که :

«لااسم و لا رسم ولا نعت و لاوصف» چه خوب فرموده است در این مقام عارف شبستری :

منزه‌ذاتش از چندوچه‌وچون «تعالی ذاته عمّا یقولون»

وشیخ صدرالدین قونیوی ـرضـ درنصوص ودرتفسیر سورة«الحمد» تصریح باین کرده است و عبارت نصوص اینست که :

«قولنا فیه انه وجود للتفهیم لاأنّه بمعنی‌الوجود» (۱) .

وبعضی از مشایخ صوفیّه تصریح کرده‌اند که : وجود عام معلول أولست

---

(۱) در این‌که ممکنات، موجود بوجودی که اختصاص بمقام واجبی دارد نیستند مورد اتفاق قائلان بوحدت وجود باقسام‌آن و قائلان به‌تباین وجود و معتقدان به‌اصالت ماهیت و اعتباریت وجوداست .

اهل عرفان ازجمله همبن قونیوی و اتراب و تلامیذ او، وجود عام مفهومی را مشترك بین جمیع حقایق میدانند کمااین‌که، مفاهیم علم و قدرت و اراده و . . . همین حکم را دارد بلی صدق وجود بمقام غیب وجود نه‌مقام احدیت و واحدیت ووجود عام‌مطلق منبسط بر حقایق امکانیّه اصولاً جائز بل‌که معقول و متصور نیست کمااینکه صدق علم و قدرت و هر مفهوم دیگر که ملازم با تعیّن‌است همین حکم را دارد و قونیوی در مقام‌بیان اشتراك یا نفی‌آن نمی‌باشد اما درمقام احدیت وواحدیت ومراتب فعل حق قونیوی و هر

←

و این موافق مذهب بعضی از حکماست که وجود را مجعول میدانند اولاً و ماهیّت را ثانیاً .

و حکمای هند نیز تصریح باین معنا کرده‌اند و گفته‌اند که : حقتعالی هست نه‌بهستی که ممکناتند (۱) .

امّا مطلب أول :

بباید دانست که موجود یعنی مسمّی باسم موجود منقسم میشود بدو قسم از جهت آنکه یا محتاجست بغیر یا محتاج نیست .

قسم اول را ممکن‌الوجود بالذات می‌نامیم و قسم دوم را واجب‌الوجود بالذات .

و آن قسم ، که محتاجست بغیر ، می‌باید که محتاج بآن قسمی باشد که محتاج نیست بغیر که‌آن واجب‌الوجود بالذاتست از جهت آنکه غیر قسم اول

←
قائل بوحدت وجود تصریح کرده‌اند که وجود و لوازم و شئون آن ساری در هر چیز است لذا هر مرتبهٔ عالی باطن و مرتبهٔ دانی صورت و ظهورآن می‌باشد اعیان ثابته صورت اسماءالهیه‌واعیان کونیّه صورت اعیان ثابته‌اند و درمقام وحدت درکثرت حق عین اشیاء است و درمقام کثرت در وحدت خلق عین حق‌است .

(۱) چون هستی حق صِرف ومحیط وهستی خلق مشوب و محدوداست و ممکن‌نیست این‌مرتبه عین یکدیگر باشد اطلاق مفهوم وجود باین‌معنی کــه لحاظ سریان درآن قیــد باشد و اصل حقیقت حق و وجود ممکن مجاز بنحو اشتراك لفظی‌است ولی مفــهوم هستی عام درمقابل عدم مطلق بیك معنی بر واجب و ممکن صادق‌است کمااینکه علم مقابل جهــل بمعنی انکشاف بر ممکن و واجب صادق‌است علم حق انکشاف تام و علم خلق انکشاف‌محدود و ناقص‌است لذا درجای‌خود گفتیم که وجود درعین اشتراك معنوی مشترك لفظی‌است ولی به دو لحاظ .

منحصر است در قسم دومی که واجب‌الوجود بالذاتست .

و وجود قسم اول بیّن است و محتاج باثبات نیست و وجود قسم دوم بیّن نیست و محتاجست باثبات و اثبات وجود او از وجود قسم أول میشود که بیّن است .

پس میگوئیم : که هرگاه طبیعت ممکن‌الوجود که محتاج است بغیر ، موجود باشد واجب‌الوجودی که محتاج‌الیه او است می‌باید که موجود باشد لیکن طبیعت ممکن‌الوجود است پس واجب‌الوجود بالذات موجود است .

امّا مطلب دوم ؛ باید دانست که واجب‌الوجود بالذات نمی‌تواند بود که مرکّب باشد از اجزاء مطلقاً .

از جهت آنکه اگر مرکّب باشد از اجزاء محتاج خواهد بود بآن اجزاء بواسطهٔ آنکه اگر آن اجزاء نباشد او نخواهد بود و این خلاف فرضست. پس واجب‌الوجود بالّذات مرکّب نباشد .

امّا مطلب سوم باید دانست‌که: واجب‌الوجود بالّذات نمی‌تواند بودکه دو تا باشد یا زیاده بر دو تا .

بواسطهٔ آنکه اگر دوتا باشد هرآینه معنای‌واجب‌الوجود مشترك خواهد بود میان هردو ؛ پس حال خالی ازین نیست که این معنا یا عین ذات هردو خواهد بود یا جزء ذات هردو و یا عارض ذات هردو .

نمی‌تواند بود ، که عین ذات هردو باشد از جهت آنکه حال ازین خالی نیست که چیزی باو ضمّ شده است که دو تا شده است یا ضم نشده‌است(۱) .

---

(۱) ولقائل ان‌یقول : که‌چیزی بآن ضم نشده‌است و تمایز بنفس ذات‌است‌خصوصاً

اگرضم نشده‌است پس دوتا نخواهد بود بلکه همان یك معنا خواهد بود و این خلاف فرضست .

و اگر ضم شده‌است پس هریك از اینها محتاج خواهند بود به آن امر مشترك و به آن چیزی که ضم شده‌است .

پس واجب‌الوجود بالذات نخواهندبود واین خلاف فرضست. ونمیتواند بود که جزء ذات هردو باشد از جهت آنکه اگر جزء ذات هردو باشد هرآینه مرکّب خواهند بود از آن پس واجب‌الوجود نخواهند بود ؛ و این خـلاف فرضست . و نمی‌تواند بود که عارض هردو باشد بواسطهٔ اینکه هرگاه آن دو ذات را ملاحظه کنیم بی‌آن عارض ؛ موصوف بوجود و وجوب نخواهند بود پس در وجوب وجود بآن ٬امر عارض، محتاج خواهند بود پس هیچیك واجب الوجود بالذّات نخواهند بود بلکه واجب‌الوجود بآن أمر عارض خواهند بود و این خلاف فرضست .

و دیگر آنکه : اگر وجوب وجود عارض باشد قابل آن وجوب وجود یا ذات واجب‌الوجود است که معروض آنست یا غیر ذات واجب‌الوجود است اگر ذات واجب‌الوجوداست لازم میآیدکه هریك چیز هم قابل باشد و هم فاعل‌باشد

←

بنا برقول مؤلف که حقیقت واجبی را بحسب وجود و حقیقت مباین اشیاء میداند چون تمایز بنفس ذاتست مابه‌التمایز نیز اصل ذات‌است بدون جهت اشتراك مانند تمایز اجناس عالیه بنا بر اختیار این شق احتمال جمیع شقوق دیگر غیرقابل قبول‌است اگر وجود و وجوب را حقیقت واحد داند باید وجود مشترك معنوی باشد و حقیقت واحده .

از یك جهت و این محالست (۱)

و اگر غیر ذات واجب‌الوجود است لازم میآید که واجب‌الوجود بالذّات نباشد و این خلاف فرضست .

. پس ظاهر شد از آنچه بیان کردیم اینکه واجب‌الوجود بیش از یکی نتواند بود .

و بنابراین تقریر شبهۀ ابن‌کمونه متوجّه نمی‌گردد (۲)

(۱) لایخفی که در عوارض تحلیلی این بیان جاری نمی‌باشد و عدم جواز شیٔ واحد فاعل و قابل در عوارض ذاتی خارجی‌است که عارض معلول و مترشح ازمعروض باشد نه در مطلق عروض که ماحصل آن صرف اتصاف ذهنی‌است عدم تدبّر در کلمات محصّلان از اهل تحقیق موجب این‌قبیل اشتباهات می‌شود . شیخ در تعلیقات وبهمنیار و لوکری و از متأخّران میرداماد و تلامیذ او تصریح کرده‌اند که دربسیط «فیه» و «عنه» یك چیز و امر واحداست و در مطلق اتصاف، اجتماع فاعل و قابل لازم نیاید عجب آنکه محقّقان در صور مرتسمه که مترشّح از ذات حق و صور علمیه‌اند اجتماع فاعل و قابل را لازم‌نمیدانند و **ملارجبعلی** چگونه درمفهوم وجود یا وجوب و عروض تحلیلی آن نسبت بمعروض باین معنا ملتزم شده‌است بنابراین هر لازم ماهیت باید صادر از ملزوم خود باشد و احدی باین‌معنی ملتزم نمی‌شود . ما در حواشی منظومه در مناقشه بر قول سبزواری که مقتضای عروض وجود بماهیت را معلولیّت وجود می‌داند گفته‌ایم که در عوارض تحلیلی چنین التزامی درست نمی‌باشد .

(۲) شبهۀ ابن کمونه با آن تقریری که صدرالمتألّهین نموده‌است با این بیان قابل دفع نخواهد بود . چون فرض دو حقیقت متباین من‌جمیع‌الجهات والحیثیّات که فقط در امر عام بدیهی و عرض عام وجود مشترك باشند باقبول تباین در اصل وجود هرگز از راه اشتراك در وجوب استدلال بترکیب نتوان از شبهه جواب داد . بجز ابطال تباین در حقایق و اثبات وحدت طبیعت اصل وجود این عویصه قابل دفع نمی‌باشد .

امّا مطلب چهارم باید دانست که نمی‌تواند بود که صفت عین ذات باشد بدو دلیل :

دلیل اول : دلیل عام که دلیل نفی اتّحاد است خواه اتّحاد دو ذات باشد و خواه اتّحاد دو صفت و خواه اتّحاد ذات با صفت و این دلیل مشهور است در میان حکماء .

وآن اینست که نمی‌تواند بود که دوچیز یکی باشند بواسطهٔ آنکه یا هردو موجود هستند یا یکی موجود است و آن دیگری موجود نیست یا هیچکدام موجود نیستند بلکه ثالثی بهمرسیده است .

امّا شقّ اول که دو موجود باشند اتّحاد نخواهندبود بلکه دوتا خواهند بود نه یکی و این خلاف فرضست (۱)

---

(۱) والعجب من هذاالحکیم المشهور بالفضل والذّکاء کیف یلتزم بامور لاینبغی ان یلتزم به احد من اصاغر الطلاب همه محققان تصریح کرده‌اند که‌تعدّد وتکثّر مفاهیم با وحدت منشأ انتزاع آن مفاهیم منافات ندارد و می‌شود یك شیٔ واحد منشأ انتزاع مفاهیم متعدد گردد و اتحاد اثنین که اهل تحقیق آن را محال میدانند اتحاد خارجی دو موجود اصیل متحصّل‌است نه‌مفاهیم متعدد همیشه مفهوم محمول باید با مفهوم موضوع متغایر باشد تا حمل صحیح باشد . اما این‌که می‌گوید در معنای صفت، مغایرت با ذات مأخوذاست این امر باعتبار مفهوم ذات و باعتبار وجود صحیح نیست و صرف عنوان مفهومی وصف ملازم باعروض آن‌درخارج نمی‌باشد مثل‌این‌که ملارجبعلی خواهی‌نخواهی خود را در وادی معتزله انداخته‌است که از وصف عروض وزیادتی برموصوف فهمیده‌اند لذا از ذات حق مطلقاً صفات را نفی کرده‌اند و ذات را نایب صفات دانسته‌اند و گفته‌اند ذاتِ خدا متّصف به‌علم نیست ولی اثر علم را دارد با این‌که درکتاب و سنّت اوصاف مشتقه مثل عالِم و قادر و علیم و متکلّم بحق اطلاق شده‌است و ازآنجائیکه زیادت‌صفات

←

امّا شقّ دوم که یکی موجود باشد و یکی موجـود نباشد ؛ باز اتّحاد نخواهند بود . از جهت آنکه اتّحاد موجود با معدوم معقول نیست .

امّا شقّ سوّم که هیچکدام ازایشان موجود نباشند باز اتّحاد نخواهند بود بلکه آن دو تا برطرف شده‌اند و ثالثی بهمرسیده است پس اتّحاد محالست و هرگاه اتّحاد محال باشد پس صفت عین ذات نمی‌تواند بود .

دوّم : دلیل خاصّ است و آن اینست که صفت چیزی است که در ذات و ماهیّت خود محتاج باشد بموصوف و حلول کرده باشد در آن و ممکن نیست که چیزی که محتاج باشد بچیزی در ذات و ماهیّت خود و حلول کرده‌باشد در آن چیز ؛ عین آن چیز باشد . پس صفت عین ذات موصوف نتواند بود .

امّا مطلب پنجم باید دانست که : اشتراك وجود و موجود میان واجب و ممکن اشتراك لفظی‌است نه معنوی (۱) .

بواسطهٔ آنکه اگر معنای وجود وموجودی که بدیهی‌التصوّراست مشترك

←

بر ذات مغایر و منافی وجوب وجوداست محقّقان گفته اند عوارض و لوازم ذاتی وجود مثل علم و قدرت و . . . عین ذات حق‌است یعنی ذات حق باعتبار آنکه عین انکشاف و ظهور و حضوراست عین علم‌است چون انکشاف و عدم خفا مقوّم مفهوم علم‌است اگـــر مفهوم علم و قدرت و وجود و اراده بحسب وجود خارجی مطلقاً مغایر بودنـــد اتّصاف ذات به‌اوصاف عینی وجود ملازم با اتحاد اثنین بود یکی از مفاهیم وصفی وجـــوداست باید بنابراین مؤلف این مفهوم را از ذات حق مطلقاً سلب کند چون حق‌تعالی موجوداست و بنا بر مسلك این‌حکیم مفهوم موجود مرکّب‌است از ذات و مبدء اشتقاق .

(۱) بعداز تصدیق به‌بداهت مفهوم وجود وعمومیت وشمول آن نسبت بهمه‌چیز اقرار و اعتراف باشتراك لفظی وجود خیلی‌عجیب‌است مفاهیم خارج از مقولات بایدبهمهٔ اشیاء خارجی صدق نمایند خلط بین مفهوم ومصداق مـــؤلف را وادار باین انحراف علمی نموده‌است مفاهیم عامه عرض عام (باب برهان) ومنتزع از حاق ذات واجب وممکن‌است است معذلك نه عین آن‌است و نه جزء بلکه خارج محمول است نه محمول بضمیمه .

باشد میان واجب و ممکن آن معنا عین ذات واجب خواهد بود یا جزء ذات واجب یا عارض ذات واجب خواهد بود . پس میگوئیم که نمی‌تواند بود که وجودی که بدیهی‌التصوّر است و صفت ممکن‌است و محتاجست بذات ممکن ، عین واجب‌الوجود بالذّات باشد (۱) .

امّا اولاً، بواسطهٔ آنکه این‌معنا بدیهیست وذات واجب‌تعالی بدیهی‌نیست.

امّا ثانیاً بواسطهٔ آنکه صفتست و صفت ، ذات نمی‌تواند بود چه جای آنکه ذات واجب‌الوجود باشد (۲)

---

(۱) یکی باید از این‌حکیم معروف سئوال می‌کرد چه‌کسی گفته‌است مفهوم وجود بدیهی‌التصور قائم به‌ممکن‌است تا محتاج باشد به ممکن هیچ‌مفهوم ذهنی بدیهی‌التصور از آن جهت که مفهوم‌است قائم بمعنای محتاج به‌محل وممکن نمی‌باشد وجود باماهیت در جمیع انحاء و مراتب عین یکدیگرند تغایر فقط باعتبار حمل اولی‌است و ملارجبعلی بواسطهٔ خلط مفهوم بمصداق ، ذات را مطلقاً مغایر با صفات و مفهوم وجود را هم مشترك لفظی می‌داند .

وجود با موجود یك‌چیزاست درپاره‌یی از موجودات مثل حق‌تعالی چون وجود صرف‌است انحلال ذات بماهیت و وجود امکان ندارد اما در ممکن چون ماهیت و وجود بحسب حمل اولی متغایر ولی در جمیع نشئآت وجودی متحدند مفهوم وجود لاحق و وعارض است ولی نه لحوق خارجی که ملازم با ثبوت ماهیت بدون لحاظ وجود باشد لذا ماهیت هم باعتباری، وجود خاص‌است ازاین مختصر که ملازم‌بامنع مقدمهٔ‌اول ایشان است اشتراك لفظی وجود با این استدلال باطل و بقیهٔ مطالب او نیز بالملازمه نادرست می‌باشد .

(۲) وجود مطلقاً صفت ماهیت نیست چون وجود و ماهیت درجمیع نشئآت‌واحدند بل‌که ماهیت مفهوم ذهنی اعتباری صرف‌است که سراب اصل وجود وثانیهٔ مایراه‌الأحول می‌باشد و ماهیت مطلقاً تحقّق ندارد مگر در عالم اعتبار ذهنی و همیشه یك نحو از وجود با ماهیت خلط می‌شود و همین معنا امثال آخوند ملارجبعلی را گرفتار شبهات

←

أمّا ثالثاً بواسطهٔ آنکه محتاجست و محتاج عین ذات واجب‌الوجود نمی‌تواند بود.

و دیگر آنکه وجود یا مقتضی عروضست یا مقتضی لاعروضست که آن قائم بذات بودنست یا مقتضی هیچکدام نیست.

اگر مقتضی عروضست پس در هرجا که یافت شود عارض خواهد بود. پس لازم می‌آید که ذات‌الله تعالی عارض باشد و این محالست. و اگر مقتضی لاعروضست پس لازم می‌آید که وجود ممکن نیز قائم بذات باشد. پس وجود ممکن وجود ممکن نخواهد بود. و این خلاف فرضست.

و اگر مقتضی هیچکدام نیست پس اقتضای عروض و اقتضای لاعروض سببی میخواهد غیر معنای وجود.

پس لازم می‌آید که واجب تعالی در قایم بودن بذات محتاج باشد بغیر و این محالست. پس وجود عین ذات‌الله تعالی نباشد.

و نمی‌تواند بود که وجود جزء ذات واجب تعالی باشد بواسطهٔ آنکه (بالزوم این مفاسد) لازم می‌آید که مرکّب نیز باشد و نمی‌تواند بود که وجود

← کرده‌است و دیگر در اوصاف حقیقی که صفت خود مبدء اثراست زیادی بر موصوف باعتبار وجود شرط نیست اوصاف وجود عین وجوداست در جمیع عوالم مگر در عالم اجسام که اوصاف زائد بر موصوف خود می‌باشند و باعتبار عین وجود متحدند چون عالم ماده، عالم حرکت و تکامل‌است اوصاف کمالیّه بتدریج حاصل آیند زیادی صفت بر موصوف در برخی از اشیاء تحقّق دارد ولی در نفوس مجرده اوصاف بذات نزدیکتر و گاهی عین ذات و مجموعهٔ تعیّنات در مقام حضرت وجود ذات فانی و مستهلك‌است که: «کمال‌التوحید نفی‌الصفات» و: «التوحید اسقاط الإضافات».

عارض ذات واجب تعالی باشد(۱)

بواسطهٔ آنکه فاعل آن وجود یا اینست که ذات واجب‌الوجود است یا غیر ذات واجب‌الوجود است .

اگر ذات واجب‌الوجود است لازم میآید که هم فاعل آن وجود هم قابل آن وجود باشد و این محالست .

و اگرغیر ذات واجب‌الوجود است لازم میآید که واجب‌الوجود ، در وجود محتاج باشد بغیر ، پس ممکن‌الوجود خواهد بود نه واجب‌الوجود و این خلاف فرضست .

پس ظاهر شد که معنای وجود مشترك میان واجب و ممکن نتواند بود .

پس اشتراك در لفظ وجود خواهد بود نه در معنا که مفهومست از او .

و از آنچه بیان کردیم ظاهر میشود که الله تعالی صفت ندارد .

* * *

---

(۱) مثل‌اینکه اطلاعات مؤلف در بحث وجود همان مطالب عصر شیخ اشراق وقبل ازاوست و حول همان مناقشات شیخ اشراق و دیگران از قائلان باصالت ماهیت می‌چرخد اگر مؤلف در این بحث که اصالت اختصاص بوجود دارد و درجمیع موجودات آنچه‌که ملاك تحقق و تشخّص‌است انحاء وجوداتست که مبدءآن وجود قائم‌بالذات و غنی حق و سایرمراتب روابط‌ونسب واضافهٔ‌اشراقیهٔ‌آن وجودمقدس ازانحای‌نقص‌میباشد تأمل‌مینمودند وباین بحث توجه داشتند که وجود مطلقاً لازم ومقتضای ماهیت نیست و چون‌ذات‌بوجود وعدم ازجهت نسبت متساوی‌است و اگر ماهیت مقتضی وجود باشد باید درهمین مرتبه اقتضای عدم نماید (لتساوی‌النسبة) مرتکب این اشتباهات نمی‌شدند شیخ رئیس وخواجه در اشارات وشرح آن بآنچه که گفتیم تصریح فرموده‌اند (الوجود مطلقاً لایکون‌معلولاً للماهیة اثرالوجود وجود و اثرالماهیة ماهیّة) .

ماهیت امری‌ذهنی‌است که‌حکایت ازنفاد و حد وجود می‌نماید و چون حق اول وجود صرف‌است ماهیت ندارد بنابراین وجودحق موجوداست بضرورت ازلیّه ووجوداست

←

باید دانست که احادیثی که شاهدند بر این دو مطلب بسیارند :

از آن جمله کلام حضرت امیرالمؤمنین «صلوات‌الله وسلامه علیه» است در نهج‌البلاغه فرموده‌اند که :

«کمال‌الأخلاص نفی‌الصفات عنه»(۱) .

یعنی کمال تنزیه و خالص گردانیدن الله تعالی نفی کردن صفاتست از او .

و دیگر آنکه شیخ ابوجعفر کلینیؒ در کافی ذکر کرده‌اند که :

«کلّ موصوف مصنوع وصانع‌الأشیاء غیر موصوف» .

←

باعتبار تحقّق و عینیّت و ممکنات یعنی وجودات امکانی موجودند بسبب وجود حق‌یعنی دارای حیث تعلیلی می‌باشند و ماهیت بالعرض موجوداست بنابراین وجود مطلقاً معلول ذات وماهیت نیست نه درممکن و نه درواجب .

(۱) چگونه می‌توانیم از حق‌اول اوصاف کمالیه‌را نفی‌کنیم درحالتی که خداوند خودش را بآن اوصاف وصف نموده‌است مانند: انّه علیمٌ بذات‌الصّدور ، انّه علی ما یشاء قدیر ، والله غنیٌّ عن‌العالمین . این اوصاف اسماء الهیّه‌اند که‌درلسان‌اخبارمذکورو بضرورت دین برای حق ثابت شده‌است و اسماء الهیه نیز درسنت تحدید بعدد معین گردیده است یعنی کلیات اسماء و درلسان ائمه تصریح شده که خداوند وصف نفسه به‌فلان صفت و در برخی از اخبار نیز تصریح شده‌است که صفت خداوند مانند صفت مخلوق نمی‌باشد این مسلم را نمیشود انکارکرد . بنا براین کلام مولا که فرمود : کمال‌الإخلاص نفی... مراد نفی صفات زائدهٔ ملازم با تجسّم و حدود و تحدید و نقص می‌باشد لذا موصوف بصفت زائد که ملازم با امکان‌است مخلوق‌است و حق چون صفات زائد ندارد و همهٔ صفاتش عین ذات‌است ازجمله صفت وجود پس واجب بالذاتست .

مطلب دیگری که باید ازآن غفلت ننمود آنست‌که تمسّك بظواهر که بحسب‌دلالت مفید ظن‌است در اصول عقاید جائز نمی‌باشد در اصول عقاید حجت حکم عقل‌است و نصوص متواتر یا نص صریح کتاب بنابراین اگر عقل حکم نمود که حق باید در مقام ذات متصف بجمیع کمالات باشد بفرض اگر دلیل نقلی مخالف‌آن دیده شود اگر دلیل قطعی‌نیست که حجت نیست و اگر قطعی باشد تأویل‌می‌شود و ما هنوز بدلیل نقلی که مخالف صریح حکم عقل باشد و متواتر برخورد نکرده‌ایم .

یعنی هرچیزی که وصف کرده‌باشند مصنوعست، وصانع چیزها غیروصف کرده شده‌است .

و دیگر آن دو خطبه که شیخ «ابن‌بابویه» در کتاب توحید از حضرت امام علی‌بن‌موسی‌الرضا «علیهماالتحیۃ والثناء» نقل کرده وبرهرشیعه لازمست که آنها را بهم رسانیده و اعتقاد خود را برآن نهج دزست نماید بلکه هرشبانه روزی ورد ساخته بدان مداومت کند(۱) .

و آن حضرت در خطبهٔ اول فرموده‌اند که :

«أول عبادة‌الله معرفته ، و اصل معرفة‌الله توحیده ، و نظام توحیدالله نفی الصّفات (۲) عنه ، بشهادة‌العقول أنّ کلّ صفة و موصوف مخلوق و شهادة کلّ مخلوق انّ له خالقاً لیس بصفة و لاموصوف و بشهادة کلّ صفة و موصوف بالاقتران و شهادة الاقتران بالحدث و شهادة الحدث بالامتناع من‌الأزل‌الممتنع من‌الحدیث . . .» .

یعنی : اول بندگی کردن الله تعالی شناخت او است واصل شناخت الله‌تعالی

---

(۱) چیزی که مداومت آن مستحسن‌است ادعیه و اذکاراست و اما اخبار وارد در معارف الهیه غور صحیح از روی معرفت ومیزان عقلی مستحسن‌است و اگر کلام امام «علیه‌السلام» که در بهترین و عالی‌ترین معارف الهیه وارد شده‌باشد و انسان غور درآن ننماید و بمغزای آن پی‌نبرد مداومت بآن چه‌لزومی دارد .

(۲) چون قول و اعتقاد بصفات زائد بر ذات ملازم با انکار وحدت حقیقی اطلاقی حق‌است و منافی با توحید وجودی. امام «ع» فرمود : نظام توحیدالله نفی... چون قوم ازصفات، صفات زائد برذات می‌فهمیده‌اند نه حقیقت علم و صرف قدرت و ارادهٔ بحت و . . . که عین اصل وجودند .

یکی دانستن او را و نظام یکی دانستن الله تعالی نفی کردن صفاتست از او بواسطهٔ گواهی دادن عقلها بر اینکه هر صفتی وموصوفی آفریده شده‌اند وگواهی دادن هر آفریده بر اینکه از برای او آفرینندد هست که نه صفتست و نه موصوف و گواهی دادن هر صفتی و موصوفی بمقارنت ایشان و گواهی دادن مقارنت بحدوث و گواهی دادن حدوث بامتناع از أزلی بودن که ممتنع است ازحدوث

و نیز در این خطبه فرموده‌اند که : «کلّ معروف بنفسه مَصنوع و کلّ قائم فیماسواه معلول» .

یعنی : هرچیزی که بیّن باشد بنفس خود مصنوعست و چیزی که قائم باشد بغیر ، معلولست .

و نیز در این خطبه فرموده‌اند که : «مَن وصفه فقد ألحدَ فیه» .

یعنی : کسی که وصف کند الله تعالی را برگشته است از حقّ .

و نیز در این خطبه واقع شده است که :

«فکلّما فی الخلق لایوجد فی خالقه و کلّما یمکن فیه ممتنع فی صانعه» .

یعنی : هرچیزی که هست در آفریده ، یافت نمی‌شود درآفریننده وچیزی که ممکنست اینکه یافت شود درآفریده محالست که یافت شود درآفریننده(۱)

---

(۱) در روایات از اهل عصمت وارداست: «انّه تعالی شیء بحقیقةالشیئیّة» ومراد از شیئیّت در کلام امام شیئیت مفهومی نیست بل‌که شیئیت وجوداست و حق‌تعالی اصل حقیقت وجوداست و ممکنات ظهور و ظل و فیء آن اصل اصیلند نه حقیقت وجود وچون حقیقت وجود بحسب اصل ذات جامع همهٔ حقایق‌است از اصل وجود چیزی خارج‌نیست وصرف حقیقت هیچ تعیّن ندارد و محیط حقیقی محاط نشود .

درحقیقت حق باعتبار اصل وجود و غناء عن‌العالمین همهٔ تعیّنات از صفت و موصوف و خالق و مخلوق و آنچه که باعث اعتبار و ظهور غیراست منفی‌است «نه اشارت

←

و در خطبهٔ دوم فرموده که :

«أوّل‌الدّیانة معرفته ، و کمال‌المعرفة توحیده ، و کمال‌التّوحید نفی الصفات عنه ، بشهادة کلّ صفة أنّها غیرالموصوف و شهادةالموصوف أنها غیر الصفة» (۱) .

یعنی : اول دین‌داری شناخت الله تعالی است و کمال شناخت یکی دانستن او است و کمال یکی دانستن برطرف کردن صفاتست از او بواسطهٔ گواهی‌دادن هرصفتی باینکه بتحقیق ، غیر موصوفست و گواهی دادن موصوف باینکه بتحقیق ، غیر صفتست .

و نیز در کتاب توحید از آن حضرت منقولست که فرموده‌اند :

«مَنْ شبّه‌الله بخلقه فهو مشرك» .

یعنی : کسی که مانند گرداند الله تعالی را بخلق او ، پس او شریك قرار داده است از برای الله تعالی .

و نیز در کتاب توحید منقولست از ابی‌عبدالله علیه‌السّلام که فرموده‌اند :

«من شبّه‌الله بخلقه ، فهو مشرك» انّ‌الله تبارك و تعالی لایشبه شیئاً

←

می‌پذیرد نه عیان» . بنابراین درمقام ذات، اعتبار صفات، اسماء و رسوم محال‌است واعتبار وجود واطلاق موجود براین‌حقیقت‌نیز ازبرای‌تفهیم‌است نه‌آن‌که اسم‌حقیقی باشد اگر بگوئیم : موجوداست یا شیء‌است یاواحداست‌وهکذا ازآن قصد اسم یاامری ملازم باتعین نمیشود واینکه عرفا گفته‌اند: اطلاق موجود براصل‌حقیقت نشود. این‌معنارا اراده‌نموده‌اند.

(۱) یعنی : صفات مخلوق، باعتبار جهات نقص، در حق‌اول، وجود ندارد نه‌باعتبار طبیعت کمالی صفات ازآنجهت که لازم حقیقت وجوداست و اگر نه هیچ طریقی برای اثبات وجود و صفات کمالی وجودیه ازبرای حق نداریم .

ولا یشبهه شیء و کلّما وقع فی‌الوهم فهو بخلافه» .

یعنی کسی که مانند داند الله تعالی را بخلق او ، پس او شریك قرار داده است از برای الله تعالی بتحقیق که الله تعالی مانند نمی‌باشد چیزی را و مانند نمی‌باشد چیزی او را و هرچیزی که واقع شود در وهم، الله‌تعالی بخلاف اوست و نیز در احادیث واقع شده‌است‌که : «من شبّه‌الله بخلقه فقد ألحَدَ فیه» یعنی: کسی‌که مانندگرداند الله تعالی را بخلق او، پس بتحقیق‌که برگشته است از حق» .

پس احادیثی که دالّند براثبات صفات از برای الله‌تعالی مثل: علم وقدرت و سایر صفات ، مؤوّلند بتأویلی‌که حضرت امام‌محمّد باقر «صلوات‌الله وسلامه علیه» کرده‌اند و فرموده‌اند که هل‌یسمّی عالماً وقادراً الاّ ، لانّه وهب‌العلم للعلماء والقدرة للقادرین، فکلّما میّزتموه باوهامکم فی‌ادّق معانیه فهو مخلوق، مصنوع،لکم، مردود،الیکم، والباری‌تعالی‌واهب‌الحیاة ومقدرالموت ولعل‌النمل‌الصغار تتوهّم انّ لله تعالی زبانیّتین کما، لها» فانّها تتصور انّ عدمها نقصان لمن لاتکونان له هکذا حال‌العقلاء فیما یصفون‌الله تعالی» .

یعنی آیا نام برده میشود الله تعالی عالم وقادر مگر بواسطهٔ آنکه بخشنده است، علم‌رابعالمان وقدرت‌را بقادران(۱) پس هرچیزیکه تمیز دهید شما اورا

(۱) آیا عقل آدمی باور می‌کند که خداوند علم بموجودات بدهد و خود عالِم نباشد؟ مثلاً صحیح‌است اگر بگوئیم : خدا عالِم‌است یعنی علم را بدیگران بخشیده ، خدا قادراست ازباب آنکه بدیگران توانائی داده‌است ، قدرت مفهومی‌است بیّن و واضح قادر یعنی توانا آیا خداوندی که بمردم توانائی داده‌است خود در مقام افاضهٔ این قدرت دارای توانائی افاضه اگرچه افاضهٔ همین قدرت باشد هست یا نیست اگر خود فاقد

←

بوهمهای خود در دقیقترین معانی او پس او آفریده و ساخته شماست یاآفریده وساخته شده‌است مثل شما (بنا برنسخهٔ مثلکم) ورد کرده شده‌است بشما و باری‌تعالی بخشندهٔ حیات وتقدیرکنندهٔ موتست بشما و امیداست که مورچهٔ

←

توانائی‌است چگونه قدرت افاضه نماید ؟ علم بمعنی انکشاف‌است یعنی اشیاء برای حق‌تعالی ظاهر و منکشف‌اند . ملاك انکشاف در حق چیست آیا ذات او برای خودش ظاهراست تا اشیاء برایش ظاهر باشند این همان علم‌است مفاهیم بدیهی و ضروری الإرتسام‌را که بدون واسطهٔ معرِّف در ذهن آیند نباید تقلید کرد . امام علیه‌السلام هم مأمور معنی نمودن لغات نیست تا چه‌رسد بلغات بدیهی آیا ما جرأت داریم بساحت قدس معصوم عالم به «ماکان ومایکون وماهو کائن» جسارت ورزیده بگوئیم : ملاك صدق وجود و علم وقدرت اراده و کلام و . . . بر حق اول مفیض کائنات آنست که به‌اشیاء، وجود و علم و قدرت و اراده و . . . داده‌است بدون آنکه خود، موجود و عالِم و قادر و مرید و . . . باشد آیا در مقام افاضهٔ هستی خود وجودندارد ؟ وآیا در مقام افاضهٔ علم و انکشاف این مفاض برای او مکشوف نیست؟ آیا قدرت مفاض بر موجودات صاحب قدرت، امروجودی است اگر امری موجوداست خود توانائی بر ایجاد چنین سنخی دارد یا ندارد ؟ یا آنکه بگوئیم : مراد امام همام آنست‌که سنخ علم و قدرت و انکشاف و توانائی و اراده و . . . در حق عین ذات و قائم بذات و انکشاف در حق اتم انحای انکشاف‌است و علم مطلق‌است که جهل درآن راه‌ندارد یعنی حق حقیقت علم و قدرت و اراده وانکشاف‌است کمااینکه‌حقیقت وجوداست‌همانطوریکه امام صادق در سؤال زندیق فرمود : «انّه شیءٌ بحقیقةالشیئیّة . . . » یعنی حقیقت وجود وصرف هستی‌است که ملازم با صرف علم و اراده و قدرت و اراده‌است و حدّ واندازه ندارد ولی این‌صفات درمخلوقات زائد و محدود و متناهی‌است و در عین تناهی صرف تعلق بحق‌است یعنی توهّم نشود که علم و وجود و قدرت و کمالات وجودی درحق نیز محدود و ملازم و مخلوط با اعدام و ظلمات‌است او علم صرف‌است نه علم محدود معاذالله که انسان تفوّه کند بر این که خداوند عالم‌است یعنی علم عطا می‌کند بدون آنکه خود عالِم باشد .

کوچك توهّم کند باینکه بتحقیق از برای الله تعالی دوشاخ‌است همچنانکه از برای اوست پس‌بتحقیق که‌آن مورچه تصور میکند اینکه نبودن‌آنها نقصانست از برای کسی‌که ندارد آنهارا همچنین‌است حال‌عاقلان درچیزی‌که وصف‌کنند الله تعالی‌را بآن‌چیز، پس عالم‌بودن الله تعالی وقادربودن او بمعنای بخشیدن علم‌است بعالمان، و بخشیدن قدرتست بقادران (۱) .

یا تأویلی دیگر

که باز ائمّه «صلوات‌الله و سلامه علیهم» کرده‌اند و فرموده‌اند که : عالم است، یعنی : جاهل نیست و قادراست، یعنی: عاجز نیست که اثبات صفات‌کمال را حمل بسلب مقابل آن صفات که طرف نقصانست کرده‌اند (۲) .

(۱) بدون آنکه خود عالم و قادر و مرید و . . . باشد نعوذ بالله قطعاً این معنا نمیشود مراد باشد .

(۲) برخی از مفاهیم باعتبار وضوح ذاتی و ظهور مفهومی محتاج به‌تفسیر وتحدید نیستند چون جنس و فصل و ... ندارند که بوسیلهٔ‌آن تحدید و معرّف شوند ازجمله لفظ وجود و علم و قدرت و اراده و ... ولی حقیقت خارجی آنها باعتبار علم‌حصولی محال‌است ازجمله این‌مفاهیم مفهوم علم‌است علم بمعنی ظهور و انکشاف‌است قدرت بمعنای توانائی‌است و می‌دانیم لازم عالم‌بودن و منکشف بودن و ظاهربودن آنست‌که : موصوف به‌نقیض آن متصف نباشد قادر البته عاجز بر مقدور وعالم جاهل بمعلوم خود نمی‌باشد ولی این لازم در نفس مفهوم صفات مأخوذ نمی‌باشد .

درمقام تقسیم صفات حق، صفات را به‌صفات ثبوتی و سلبی تقسیم نموده‌اند ملارجبعلی مثل‌اینکه بی‌میل نیست همهٔ صفات را بصفات سلبی ارجاع دهد ولازم این قول تعطیل‌است از معرفت ذات و صفات و . .

حکمای اقدمین هرگز چنین کار قبیحی را مرتکب نشده‌اند جمیع صفات ایجابی‌را بوجوب وجود انحاء صفات و تمام صفات سلبیّه را بسلب واحد که سلب امکان باشد ارجاع داده‌اند مؤلف ازبرای اثبات اشتراك لفظی درجمیع اوصاف باین لوازم فاسد ملتزم‌شده‌است

و متقدمین از حکما ، کل این مذهب دارند و میگویند که هرصفت کمالی که نسبت داده میشود بذات الله تعالی حتی وجوب وجود ، بسلب طرف نقصان راجع میشود .

پس اطلاق موجود بر «الله تعالی» باین‌معناست که‌ممکن‌نیست نه‌بمعنای آنکه وجوب و وجود امریست عارض ذات‌الله تعالی وقایم تاآنکه ذات الله‌تعالی بمعنای وجود موجود باشد، وبمعنای وجوب واجب چنانکه در ممکناتست .

سبحان ربّك ربّ العزة عمّا یصفون و سلام علی‌المرسلین

والحمد لله ربّ العالمین

ملارجبعلی رساله‌یی‌نفیس بنام «الأصل‌الأصیل» تألیف‌نموده‌است‌که مشتمل است برقواعد مهمّ فلسفی قواعد فروع عالیه‌یی برآنها مترتّب می‌شود . در اول رساله (۱) گوید :

(۱)

« و بعد : فانا اردنا فی هذه‌المقالة اوّلا ذکرالأصل‌المشهور من‌الحکماء وهو : ان‌الواحد لایصدر عنه الاّ‌الواحد وذکر بعض‌الفروع‌المرتبة علیه (۲) وهی اصول لفروع آخر و بیان ان‌اکثرالمسائل‌الحکمیّة یمکن ان‌یتفرع علیه ثانیاً ثمّ ذکر بعض‌الأصول والآراء‌الحقّة الّتی اعتمد علیها ارسطوطالیس وسایر القدماء علی‌غایة‌الایجاز والاختصار وسمّینا‌الاصل‌الاول بالاصل‌الاصیل‌لتحصیل التمیز بینه و بین سایرالأصول عندالذّکر وجعلتها تذکرة لنفسی ومن اراداللّه تعالی ان ینفع بها واللّه‌المعین وبه استعین .

الاصل‌الاول :

(وهوالذی سمّیناه بالأصل‌الأصیل) فی بیان ان‌الواحدالمحض‌البسیط من جمیع‌الجهات لایمکن ان‌یصدر عنه الاّ‌الواحد والتّنبیه علی ذلك‌المطلب

---

(۱) رسالهٔ«اصول‌الآصفیه» نسخهٔ خطی مجلس شورای ملی (شمارهٔ قفسه ٤۰۹۰ ــ شمارهٔ دفتر ۲٦۰۵۳/۱۷۱۱) ص اول و نسخهٔ خطی ملکی نگارنده ص ۱

کتابخانهٔ مجلس از حیث اشتمال بر بهترین و عالی‌ترین نسخه‌های خطی فلسفی و عرفانی آثار حکما و عرفای ایرانی و اسلامی یکی از غنی‌ترین کتابخانه‌های خاورمیانه و ازجهت دارابودن نسخ مربوط به‌آثار دانشمندان از حکما و عرفای‌ایرانی در چهار قرن اخیر بی‌نظیراست . گردانندگان این کتابخانه با کمال گشاده‌روئی و صمیمیّت و حسن نیّت نسخ نفیس بی‌نظیررا دراختیار مراجعه‌کننده قرار میدهند و بدرخواست اهل‌مطالعه جواب مثبت میدهندنگارنده‌مکرّر نسخه‌های مورداحتیاج خودرا با مکاتبه ازکتابخانهٔ‌مجلس طلب نموده‌است و هزینهٔ میکروفیلم و عکس را بعداً فرستاده‌ام . باید طرز کار وحُسن رفتار کارکنان این مؤسسه سرمشق قرار گیرد .

(۲) المتفرعة علیه خ م .

لبداهته (۱) عندالعقلاء یتوقّف علی تمهید وهو :

انا نعلم بالضّرورة انّ العلّة بالنّظر الی ذاتها وجوهرها یکون لها مناسبة «ما» وخصوصیّة «ما» بالنسبة الی معلولها ، وبالجملة یجب ان یکون فی ذاتها معنا مناسب لصدور معلولها عنها بالضرورة و تلک المناسبة هی العلّة المخصّصة لصدور معلولها الخاص منها دون غیره من سایر المعلولات .

اذ لو لم یکن لذات العلّة وجوهرها معنا مناسب بالنسبة الی معلولها مخصص لصدور هذا المعلول الخاص منها دون سایر المعلولات لم یکن صدور هذا المعلول الخاص منها اولی من صدور غیر ذلک المعلول فیلزم الترجیح بلا مرجّح من جانب العلّة وهو محال قطعاً .

و هذه المناسبة الذاتیّة الّتی ذکرناها ، هی بمنزلة ملکة الصّانعین بالنّظر الی صنایعهم کملکه الشاعر بالنسبة الی الشعر فان هذه الملکة هی العلّة المخصّصة لصدور الشعر من الشاعر دون غیره من الصناعات . واذا تمهد هذا فنقول : انّ لفاعل «الف» فی ذاته وجوهره امراً «ما» مناسباً للالف ــ مخصّصاً لصدوره منه دون ماعداه فاذا فرضنا انه یصدر منه معلول آخر وهو ــ ب ــ مثلاً فلهذا

(۱) بداهت عندالعقلاء دراین‌جا معنا ندارد چون مراد از عقلاء اگر عامهٔ مردم‌باشد و حاکم بداهت عقل عملی مثل‌اینکه گفته می‌شود: عدل نزد عقلا نیکوست و ظلم قبیح‌است، عقلا باین اعتبار در متعلّقات عقل نظری حکمی ندارند اگر مراد از عقلاء ، عقلا بماهم حکماء یا متکلّمان باشد این مسأله جزء بدیهیّات عقل نظری نیست یکی از مسائل مورد تشاجراست اگر مراد از عقلاء، محققان از اهل‌حکمت باشد چون مقدمات قاعدهٔ الواحد نظری‌است از حیث تصور و تصدیق و بعداز درک و تصور مقدمات البته حکم باینکه : از واحد جز واحد صادر نشود بدیهی‌است ولی این موجب بدیهی بودن این قضیه نمی‌باشد .

الفاعل بالضّرورة مناسبة ذاتيّة بالنّسبة الی «ب» ایضاً ، فهذه‌المناسبة اما ان یکون عین‌المناسبةالأولی فهو ـ مح ـ بالضّرورة لأنّ‌الامر المناسب للشیء «لشیء ـ ما ـ خل» لایمکن ان یکون بعینه مناسباً لمباین ذلك‌الشّیء قطعاً لأن‌المناسبةالمنسوبةالی احدالمتباینین ، مباینة بالنسبة الی‌المباین‌الآخر والمباینة للشّیء لایمکن ان یکون بعینها مناسبة لذلك‌الشیء بالضّرورة . واما ان‌تکون غیر المناسبـةالأولی فیلزم‌الترکیب فی‌ذات‌الفاعل‌المذکور وقد فرضناه بسیطـاً محضاً ـ هف ـ .

و بعبارة اخری: صـدور «ب» من فاعلـه لایخ اما ان یکون بعین تلك المناسبة الذاتیّة الّتی یکون لهذاالفاعـل بالنسبة الی الی‌ـالألف‌ـ و هو مح لأن‌المناسبة التی ینبغی ان یکون علّة مخصّصة لصدور ـالف‌ـ لایمکن ان‌یکون علّة لصدور غیره و هو «ب» والا لزم ان‌یکون ب ـالفاـ بالضرورة وهو محال قطعاً . و هذا ـ کما انّه لایمکن ان‌یکون ملکةالشعر مثـلاً علّة لصدور غیرالشّعر کالکتابة مثلاً والا لزم‌ان تکون‌الکتابة شعراً (۱) .

جمعی از اهل‌کلام و گروه کثیری از ظاهریّین از فقها از قدیم‌الأیام تا این عصر از اعتقاد بلزوم سنخیت بین علت ومعلول امتناع می‌ورزند این‌قبیل ازمردم توهم کرده‌اند که سنخیت ملازم‌است با بودن علت معلول تحت نوع یا جنس واحد و بودن علت و معلول در رتبهٔ واحد ویا ترکیب بین واجب و ممکن .

---

(۱) این تحقیق منافات با مختار این حکیم محقق درباب اشتراك وجود دارد ، ملا رجبعلی از کسانی‌است که وجود را مشترك لفظی میدانـد و اشتراك لفظی مباین با اصل سنخیت بین علت و معلول‌است چون سنخیّت مذکور ملازم تشکیك خـاصی بل‌که خاص‌ـ الخاصی‌است .

بواسطهٔ همین لحاظ جمعی اشتراك معنوی وجود را نسبت بواجب وممکن انکار کرده‌اند ووجودرا در سلسلهٔ ممکنات مشترك معنوی دانسته‌اند .

ملارجبعلی «قده» در ذیل این‌بحث فرموده‌است :

ولنا فی‌اثبات هذاالمطلب بیانات اخری و تنبیهات شتّی لکن هذا کاف لمن له قریحةالحکمة ومن لا ینفعه القلیل لاینتفع من‌الکثیر و هذاالأصل رکن عظیم من‌الفلسفة واصل جلیل من‌الحکمة یتفرع علیه فروع کثیرة، کل واحد منها ایضاً اصل لفروع آخر وهی‌ایضاً کذلك الی ان ینتهی الی‌المسائل الجزئیّة نحن نشیر الی بعضها بعون‌الله‌تعالی» .

ملارجبعلی عدم جواز صدور اکثر از یك موجود واحدرا از مبدءالمبادی در اولین تجلی و ظهور حق از سماء اطلاق به‌اراضی تقیید و تحدید متفرع بر این اصل کلی نموده‌است .

این قاعده مورد اتفاق کافّهٔ حکما از مشّاء و اشراق و جمع زیادی از محققان متکلمان و جمیع عرفاست . حکمای مشاء و اشراق صادر اول را عقل نخست و عرفای شامخین صادر اول را وجود عام و فیض منبسط ونفس‌رحمانی و اراده و مشیّت فعلیه و . . .میدانند و برخی از اهل کلام قاعده رامسلم دانسته ولی حق اول را (نعوذبالله) واحد حقیقی نمیدانند(۱) .

ملارجبعلی برخلاف قواعد مشهور و خارج از اسلوب بحث و تحقیق نیز مطالبی دارد که در کلمات او و تلامیذمعروف او دیده‌میشود درهمین کتاب فرموده‌است :

« فرع ، و یتفرع علی ذلك‌الأصل‌الأصیل انالواحد الاول تعالی شأنه

(۱) استاد محقق وعارف متبحّر مرحوم آقامیرزا مهدی آشتیانی «نضّرالله وجهه» درکتاب اساس‌التوحید بطور مبسوط در این‌مسأله بحث نموده‌اند

لایصدر عنـه الاالواحد و بیان هذا ظاهـر لبساطتـه تعالی من جمیع‌الوجوه وتنزهه من‌التركیبات الذهنیّة والخارجیّة «تعالی‌الله عن ذلك علواً كبیراً» .

«فرع آخر: و یعلم ممّا ذكرناه انّ‌الواجب‌تعالی شأنه‌لایمكن ان‌یتّصف بهذاالوجودالعام‌البدیهی المحمول علی‌الأشیاء لأنّه فاعل هذاالوجود، وفاعل الشیٔ لایمكن ان یكون قابلا له كمـا عرفت (۱) و یظهر من هـذا فساد قول المتأخّرین وهـو: ان‌الوجـود العامّ مشترك معنوی بین‌الـواجب والممكن فتأمل(۲) » .

وجود مفهومی و مصدری كه معنایی عام و مطلق و از امور انتزاعی بشمار میرود احدی قائل بمعلولیت آن نمی‌باشد مبدء ومنشأ انتزاع امور انتزاعی و معانی مصدری مجعولند و مفاهیم انتزاعی درعلیت ومعلولیت تابع‌منشاانتزاعند لذا وجود عام بدیهی از واجب‌الوجود بدون لحاظ حیثیتی از حیثیات (اعـم از تعلیلی و تقییدی) انتزاع می‌شود ولی انتزاع این مفهوم از حقایق وجود بلحاظ حیثیت تعلیلی و از ماهیت امكانیه بملاحظهٔ جهت‌تقییدی ملازم باتكثّر موضوع انتزاع میشود .

بنا براین مفهوم عام بدیهی وجود بكثرت موضوعات و مبادی انتزاع متكثر می‌شود در مبدء به‌تبع منشأ انتزاع غیرمجعول و در ممكنات مجعول‌است بجعل منشأ انتزاع این حكم بنا براصالت وجود و اصالت ماهیت‌جاری‌است و اشتراك

---

(۱) حاشیه‌یی باین‌موضع نوشته‌اند : من انه بسیط من‌جمیع‌الجهات منزه عن‌التراكیب الذهنیّة والخارجیّة، و جهةالفاعلیة یجب ان‌یكون مغایرة لجهةالقابلیّة كما هوالمبرهن فی‌الكتب الحكمیّة و یستنبط ذلك بما مرّ بأدنی تأمل . و اذا كان الواجب قابلاً لما فعله یلزم‌التركیب فی ذاته تعالی شأنه علواً كبیرا ـ ... منه قده »

(۲) این‌مطلب متحمّل مناقشات زیادیست و الحق قابل توجیه نیست و از این‌حكیم معروف ظهور این قبیل مطالب عجیب‌است .

معنوی وجود تابع اصالت وجود یا اصالت ماهیات نمی‌باشد و چون این مفهوم در حق‌تعالی از حاق ذات او بدون احاظ امری و بدون مدخلیّت حقیقتی غیر از وجود حق منتزع است حق‌تعالی قابل و فاعل این وجود نیست چون وجود در حق قائم بذاتست . بنا بر اصالت ماهیت نیز وجود عام از حاق ذات ماهیات انتزاع می‌شود و امری زائد و عارض بر ماهیت نیست و چون عروض، عروض عقلی و زیادتی وجود بر ماهیات در حقایق ذوات ماهیت فقط در موطن ذهن است ماهیت فقط متصف بوجود است قبول و عروض تابع و لازم علیت و معلولیت دربین نیست . مجعول بنا براصالت ماهیت نفس ذوات ماهیاتست و چون ماهیت مجعول به‌جعل بسیط است نه ترکیبی قابلیت و عروض خارجی دربین نیست . بنا براین اتصاف ممکن و واجب بوجود عام مصدری ملازم با عروض و قبول وجود نمی‌باشد تا شیٔ واحد فاعل و قابل باشد .

قبول و عروض و اتصاف موضوع بعوارض و اوصاف خارجی اختصاص به جعل ترکیبی دارد مانند اتصاف زید بحرکت یا کتابت و همچنین سایرعوارض وجودیه(۱) .

ملا رجبعلی درمقام اثبات سنخیت بین علت و معلول مطالبی تقریر نموده است که سازش تام با اصالت وجود و اشتراك معنوی‌آن و تشکیك خاصی دارد ولی خود این ثمرات مترتب بر مبنای خویش را انکار نموده‌است .

فرع آخر ــ : اذا علمت انّ بین العلّة والمعلول، مناسبة ذاتیّة وخصوصیّة جوهریّة فمناط صدورالشیٔ من الشیٔ هی هذه الخصوصیّة الذاتیّة والمناسبة

(۱) اعلام فن حکمت مانند شیخ رئیس و فارابی و از متأخران میر داماد و ملاصدرا وملا عبدالرزاق تصریح کرده‌اند که در وجود بسیط مثل حق اول قیام «فیه» و «عنه» یك‌چیزاست و اشکال خواجه طوسی و شیخ اشراق را بر شیخ و اتباع او در باب صوَر مرتسمه (ازاین‌جهت که اتصاف حق بصفات علمیه زائد بر ذات ملازم وحدت جهت فعل و قبول‌است و بالأخره لازم‌میآید که ذات مقدس بسیط و بهجت انبساط حق هم فاعل باشد و هم قابل) وارد ندانسته‌اند .

المعنوية واذاكان ذلك، كذلك فالعلّة اذاكانت شريفة وجب ان يكون معلوله ايضاً شريفاً والا لم يكن الشريف شريفاً وذلك لأنّ العلّة اذا كانت شريفة و فرضنا انّ معلولها خسيس فایّ مناسبة ذاتيّة لها ولأیّ شیء وقعت الخصوصيّة الذاتيّة بينهما مع شرف ذات هذه و خساسة جوهر ذلك لأنّ الشیء الشريف هو مايترتّب عليه الشرافة و يظهر منه امور شريف والشیء الخسيس هو مايترتب عليه خلاف ذلك . . . ويعلم من هذا انّه كلّما كانت العلّة شريفة يكون معلولها ايضاً شريفاً . . . ولمّا كان الأول تعالی فی غاية الشرافة بل فی غاية القصوی من الكمال والشّرف بل هو عين الشّرف و محض الكمال ، يكون معلوله اشرف المعلولات ولهذا صار «اول ما خلق الله العقل» كما نطق به لسان الشارع «ص ..» ثم يترتّب المعلولات عليه واحداً بعد واحد و يتنزّل بحسب الشرافة الی ان ينتهی الی المعلول الأخير الأنقص فی الشرافة ممّا فوقه جميعاً .

وبهذا البيان يحصل الاستغناء عن قاعدة الامكان الأشرف المشهور بين الحكماء التی حاصلها ما ذكرنا وهو ان الأشياء يلزم ذاته تعالی الأشرف فالاشرف الی ان ينتهی الی الأخس وتلك القاعدة ايضاً ، قاعدة حسنة من القدماء الا انّها انيّة وبياننا هذا، لميّة كما علمت (۱) .

---

(۱) قاعدهٔ امکان اشرف و این قاعده هردو متفرع بر لزوم سنخیّت و مناسبت بین علّت فیاض وجود و معلول مفاض از علت‌است . از این قاعده استفاده می‌شود اصالت وجود و وحدت حقیقت آن و تشکیک خاصی اگر مبدء وجود، صرف باشد و بوجه من‌الوجوه ترکیب در آن حقیقت راه نیابد اول صادر و معلول نخست او بایدبحسب ذات واحد بوحدت اطلاقی انبساطی باشد چون عقل اول دارای حدّ و ماهیّت است آنچه که از حق بلاواسطه صادر گردد یعنی اول تعیّن وجود مطلق و تدلّی و ظهور حقیقت بسیطهٔ او نیز ←

ملا رجبعلی تبریزی از کسانی است که حرکت جوهری را منکر است و به‌تبع شیخ رئیس و دیگران از اتباع مشائیه همان ادلهٔ حکمای مشهور را در نفی حرکت در آثار خود تقریر نموده‌است بااینکه باملاصدرا معاصراست و اعتقاد بحرکت جوهر دربین تلامیذ ملاصدرا مشهور بود و در همان عصر انقلاب فلسفی عظیمی بوجودآمد ایشان ابداً توجهی بکلمات ملاصدرا در این قبیل ازمسائل ننموده‌است در باب حرکت جوهر گوید :

←

باید بنفس ذات بسیطالحقیقه باشد مگر آن تعیّن لازم معلولیت که ذاتی تنزّل وجود است از مقام ذات لابشرط مبرّا و معرّا از کافّهٔ تعیّنات این حقیقت منطبق میشود بروجـود منبسـط که باعتبار انحطاط آن از مقام ربوبی بالذات ماهیّت ندارد ولی چون نفس ظهور و تجلّی و تدلّی حق است بالذات مرکّبست ولی به‌ترکیب مَزجی نه‌ترکیب حاصل ازماهیت و وجود اول کثرتی که عارض بر این فیض اقدس الهی می‌گردد همان تعیّن بصورت عقل اول است . پس آنچه که از حق صادر میشود و مجعول بالـّذاتست نفس فیض مقدس و کلمهٔ کن وجودی و حقیقت محمّدیّه است و عقل اول یکی از تعیّنات آن میباشد . بنابراین مجعول بجعل بسیط اصل وجود است که در تمام حقایق ساری است و کثرت و دوری از وحدت ، لازم تجلیّات وجود است و آخرین تنـّزل این وجود بصورت هیولی وماده خواهد بود لذا تنزّل ذاتی اصل وجود است و هرچه وجود از مقام صرافت دور شود کمالات آن مخفی‌تر و بطرف خسّت نزدیکتر می‌شود . سنخیّت بین علت و معلول و لزوم تحقق معلول قبل از تنـّزل علت ، بوجودی أعلی و اشرف از معلول ملازم باوحدت علت و معلول و عدم فرق بین آنها مگر بشدت و ضعف و چون خصوصیّت لازم علت و معلول باید نفس تحقّق خارجی باشد و آنچه که بالـّذات متحقّق است و بحسب نفس ذات نقیض عدم است وجود است و سنخ وجود است که قبـول شدت و ضعف می‌نماید و ماهیات بالـّذات تباین دارند أصالت خاصّ وجود است نه‌ماهیت چون ماهیت معلول ، هرگز ، در نفس وجود علت بوجود سعی لازم و علیّت مضمَّن نخواهد بود و گرنه لازم آید تشکیك در ماهیت در حالتی که نفس ذات ماهیت خالی از جهات علیّت و معلولیت وشدت و ضعف و . . . و آنچه که‌مربوط بجهات لازم خارجیّت و تحقق است خارج از ذات و نفس ماهیات میباشد .

«فرع یتفرع علی هذاالفرع ایضاً ای: علی اثبات‌الهیولی ـ اذا ثبت انّ الجسم مرکّب» من‌الهیولی والصورة ظهر لنا انّ فی‌الجسم شیئاً ما قابلاً لشیٔ آخر وذلك‌الشیٔ قد یحصل للجسم بعد ما لم یکن موجوداً فیه ولایمکن ذلك الا بالحرکة علی‌المعنی الّذی یشتمل الکون والفساد ایضاً .

فثبت من وجودالهیولی فی‌الجسم انّ‌الجسم قابل للحرکة علی‌المعنی‌الذی یشمل‌الکون والفساد ایضاً فثبت من وجودالهیولی فی‌الجسم ان‌الجسم قابل للحرکة ولمّا انتهی‌الکلام الی ذکرالحرکة فوجب ان‌نتکلّم فیها لأنّها مسألة ضروریّة نافعة جداً وقد زلّت فیها اقدام‌الأفهام .

اعلم انّ‌الحرکة علی رأی‌الحق هی کیفیّة تغیّربعض‌المتغیّرات فانّ‌التغیّر علی ضربین ـ احدهما : مایکون دفعیاً کما یکون فی‌الکون والفساد والآخر ما یکون علی سبیل‌التدریج و هوالحرکة وحدّها کما عن ارسطو هو : ان‌الحرکة کمال اول لما بالقوة من‌حیث هوبالقوة . وشرح هذاالحدّ علی ما فهمنا هو: انّ المتحرك له کما لان ـ احدهما : هو ماینتهی الیه‌الحرکة وهو ما الیه‌الحرکة کالمکان الخاص الّذی ینتهی الیه‌الحرکة مکانیّة مثلاً .

وثانیهما: و هونفس‌الحرکة و هو متقدم علی‌الکمال الّذی ذکرنا اولاً ـ فالحرکة اذاً کمال اول لما بالقوة وهوالمتحرك فان اول مایحصل للمتحرك من الکمالین هوالحرکة ـ ثم ماالیه‌الحرکة .

وامّا فائدة قید : من‌حیث هو بالقوة . فهی : ان موضوع‌الحرکة اذا اُخذ لامن جهة انّه بالقوة بل من‌جهة انّه بالفعل لم تثبت‌الحرکة اصلاً . فانّ‌الحرکة تعرض للشیٔ اذا کان له قوة واما [اذا] ارتفع القوة عن‌الشیٔ کالعقل مثلاً فلا

یمکن له‌الحرکـة قطعاً. کالجسم ایضاً مثل ما اذا فرضناه تامّا کاملاً من جمیـع الجهات . . . .

ولهذاالقید [ای : من‌حیث هو بالقوة] ایضاً فائدة اخری یخرج بهاالکون والفساد هی ان یقـال : انّ‌الحرکة کمـال اول لما بالقوة من‌حیث هو بالقوة ، بالنّسبة الی ما الیه‌الحرکة فان اولیّة هذاالکمال الّذی هوالحرکة یکون‌بالنظر الی ماهو بالقوة ای‌الکمال الثانی وهو ماالیه‌الحرکة فانه اذا لم‌یکن هذاالکمال الثانی ما بل یکون کمـالاً واحداً کما یکون فی‌الکون و الفساد ، لـم یکن‌الحرکة کمالاً ، اولاً قطعاً (۱) .

ملارجبعلی بعداز نقل کلام جمهور در معنای قید مذکور در حرکت بـه تزییف قول آنان پرداخته و سپس شروع به‌ابطال حرکت‌درجوهر نموده‌است(۲)

---

(۱) رسالهٔ «اصول‌الآصفیه» نسخهٔ کتابخانه مجلس شورای ملی ص ۹ ، ۱۰ ، ۱۲ ، ۱۳ ، (۱۸ ، ۲۰ ، ۲٤ ، ۲٦ ، ۲۸ ، ۳۲) و قداشکل علی ماذکره‌المتأخرین فی بیان القید المذکور فی کلام‌ارسطو فی تعریف‌الحرکة بقوله : «و بعبارة اُخری اذاحصل وجودالحرکة علی سبیل‌التدریج لزم ان‌یکون للحرکة حرکة أخری لأن‌التدریج عین‌الحرکة کماعرفت وننقل الکلام الی هذه‌الحرکة وان‌کانت هی أیضاً تدریجیّة الوجود یلزم ان‌یکون لها أیضاً حرکة أخری و هکذا و هو محال . . . و یجب ان‌یکون الحرکة دفعیّة الوجود» .

لابدّ مراد ایشان آنستکه حصول حرکت شخصی واحد از حدّی بحدّی تا انتهای حرکت یعنی ماالیه‌الحرکة برسبیل تدریج نیست بل‌که دفعی‌است و لیکن جسم متحرك که بسوی مقصدی حرکت میکند حصول حرکت بنحو تدریج است نظیر حصول زمان که از عوارض تحلیلی حرکت است و بیك وجود موجودند برسبیل تدریج است چون سبق ولحوق در اجزاء حرکت ذاتی اجزاست مثل زمان که حصول جزئی متفرع بر زوال جزءدیگراست و الّا یلزم أن‌یکون للزمان زمان اوللحرکة حرکة .

(۲) ما در این منتخبات این قبیل شبهات را بادفع ان از صدر اعاظم‌الحکماء والعرفاء نقل نمودیم .

درهمین رساله دنبال مطالب مذکور گوید :

ولما طال الکلام فی الحرکة من غیر ارادة منّا فیجب ان نضیف علیها ایضاً بیان امتناع الحرکة فی الجوهر . فانّه ایضاً مسألة ضروریّة نافعة جداً و قد ذهب الیها طائفة من الفضلاء مع ظهورها فی الاستحالة وبیان ذلك : فانّه اذا فرضنا شیئاً یتحرك فی ذاته وجوهره من مبدء معیّن الی منتهی خاص لوجوب هذا الأمرین فی الحرکات المتناهیة فلا یخ المتحرك فی منتهی الحرکة من انّه هو ما کان فی مبدء الحرکة بالشخص او غیره فان کان فی المنتهی هو ماکان فی المبدء بالشخص اوغیره، فان کان فی المنتهی هو ماکان فی المبدء بالشخص فلم یتحرك اصلاً بل کان ساکناً وقد فرضناه متحرکا (هف) وان کان فی المنتهی غیر ماکان فی المبدء بالشّخص فلم یتحقّق الحرکة ایضا لأن بِقاء المتحرك بالشخص واجب فی کل حرکة کما بیّن فی موضعه (ه ف) ایضاً .

وعلی نحو آخر اظهر شناعة و اکثر استحالة ممّا ذکرنا و هو انه اذافرضنا شیئاً متحرکاً فی ذاته وجوهره فیجب ان یکون ذاته وجوهره غیرذاته وجوهره حتی یمکن ان یتحرك هذاالمتحرك فیه، لأن مافیه الحرکة یجب ان یکون غیر المتحرك کما بیّن فی موضعه .

وایضاً یلزم ان یکون المتحرك باقیاً بالشخص وغیرباق ایضاً ، اما بقاءه فلوجوب بقاءالمتحرك بالشخص فی کل حرکة واما عدم بقاءه فلأنّه یتحرك فی ذاته وجوهره فلایکون ذاته حاصلاً له بعد .

ویلزم ایضاً ان یکون عاریاً من ذاته ویخرج من ذاته و یتحرك فی ذاته وینتهی الی ذاته و مع ذلك یجب ان یکون غیر عار من ذاته لوجوب بقاءالمتحرك بالشخص

واستحالة هذه اظهر من‌الشمس فی رابعة‌النّهار ولایمکن تصورها(۱) فی‌الذهن ولا ینبغی ان ینطق بها فضلاً عن‌الاعتقاد بها کما لایخفی فافهم و تأمّل جداً فان هذه‌اللّطایف الّتی ذکرناها مسائل شریفة غریبة لا یوجد مثلها فی کتبهم المعتبرة ایضاً (۲) .

(۱) ظاهراً : خطورها فی‌الذهن

(۲) دلائل این حکیم مشهور همان دلاءل شیخ فلاسفهٔ اسلام است در نفی حرکت جوهری و تحوّل ذاتی ومطلب تازه‌ای نگفته‌انددرمنتخبات مخصوص ملاصدرا ازاین‌شبهات جواب داده‌است . این که فرمود : لازم‌است متحرك در حرکت جوهری . بشخصه ثابت و باقی باشد و شیء متحرك بمقصد در حرکت جوهری بعد از وصول به‌منتهای حرکت اگر باقی است حرکت واقع نشده‌است و اگر باقی نیست یعنی متحرك از مبدء شخصاً غیر متحرك واصل به‌انتهای حرکت است باز حرکت در طبیعت و جوهر متحرك واقع نشده‌است برای آنکه شخص سیّال و متحرك بنفس ذات جهت ذاتی خود را از دست داده‌است و شیء دیگر شده‌است . در جواب ایشان می‌گوئیم حرکت در جوهر مبتنی برچند مقدمه است که قائل بحرکت در جوهر باید این مقدمات را برهانی نماید .

اول : اصالت وجود و تحقیق آنکه مفاهیم وماهیات اموری اعتباریه‌اند وتحقق‌خاص وجود است ماهیت در همه شئون مربوط بخارج از ذات خود تابع صرف وجود است .

دوم: تشکیك درو‌جود واثبات وحدت آن باین معناکه میشود یك حقیقت مثل وجود خارجی انسان دارای مراتب وجود مختلف بحسب شدت و ضعف باشد . بنابراین انسان متحرك بحرکت جوهری و متّصف به‌تبدیل ذاتی ، ذات خود را از دست نمی‌دهد بل‌که از مقام نقص ذاتی بکمال در همان ذات متحوّل میشود طبیعت وماهیّتی‌که یك درجه (فرضاً) از وجود را واجد است بدرجهٔ کامل‌تر وارد میشود پس متحرّك که انسان باشد از مرتبهٔ ناقص (که اول مرحله ورود بمقام انسانی باشد) تا فناء فی‌الله باقی‌است و درجات وجودی او مختلف و متعدد است . و میشود طبیعت و ذاتی قابل تشکیك باشد و مراتب و درجات وجودی واحد که منشأ انتزاع مفاهیم و حدود مختلف‌است دریك‌وجود واحد سعی رفیع

←

ملا رجبعلی مطالب کتب شیخ و اتباع اورا با سهولت و تسلط تقریرمیکند و قدرت‌دارد که مفصل‌ترین مطالب‌را خلاصه ودرچندسطر نماید ولی درانظار فلسفی کم قدرتست و حرفهای سست زیاد درکلمات او وتلامیذ او دیده میشود.

ملا رجبعلی مثل‌اینکه ، نظیر قدمای از حکمای اتباع مشاء وجود را شبیه امری زائد بر ماهیت در اعیان میداند و مشکلات مباحث وجود ، و جعل ، و وجود ذهنی بــ برای او لاینحل بوده‌است لذامرتکب اشتباهات‌بزرگی شده‌است

←

الدرجات کثرت در وحدت موجود باشد .

بنابراین در حرکت جوهری میشود گفت : متحرّك یعنی جوهر (انسان مثلاً) ثابت است و در هر آن ازآنات حرکت مفهوم انسان ازحدود حرکات انتزاع میشود پس متحرك مثل انسان در نفس حقیقت انسان و صراط انسانیت حرکت می‌کند و هرگز از طبیعت انسان خارج نمیشود و آنچه که متحوّل است بدرجات کاملهٔ انسانی وجــود است و ماهیت تابع انحاء وجودات می‌باشد و یك مفهوم انسان ساری از أول مرتبهٔ انسان تا مقام فناء فی‌الله بر مراتب حرکات و متحوّلات صادق است پس موضوع حرکت بوجهی ثابت وبوجهی متحرك است ولی هیولای متحوّل بصور متعدد باصورت مبهمی موضوع حرکت است و هرصورت سابق ماده و هیولا از برای صورت لاحق می‌باشد ما در حواشی برشواهد گفته‌ایم :

گاهی تجدّد در مفهوم چیزی اخذ میشود و تحرّك در نفس ماهیت آن لحاظ میشود و گاهی تجدّد در وجود آن مأخوذ است و گاهی در مفهوم ووجود وی‌هردو تجدّد اخذ می‌گردد «فی‌الأول یکون‌التجدّد نفس ذلك‌الشّیء الذی له التجدد بخلاف الثانی فلو کان الأول مستنداً الی جاعل لکان الجاعل یجعل نفس‌التجدّد و لکان نفس‌التجدّد مجعولاً ولایمکن ان‌یکون جاعلها امراً ثابتاً للزوم التخلّف. بخلاف مااذاکان التجدّد مأخوذاً فی وجودالشّیء فانّه (ح) یکون من لوازم وجوده . فلوکان ذلك‌الشیء الذی لزمه‌التجدد فی‌الوجود مفتقراً الی‌جاعل لکان محتاجاً الیه فی‌اصل‌الوجود فی‌نفس التجدّد لأن‌التجدّد من لوازم وجوده واللّوازم لایحتاج الی جاعل بل‌المحتاج هوالملزوم‌لعدم تخلّل‌الجعل بین‌اللازم والملزوم ولکن لا بد من اصل ثابت واحد شخصی الحافظ للنوع و هوالمثُل النوری .

ترکیب وجود و ماهیت را انضمامی میداند وبود ذهنی‌را منکراست حمل وجود را برماهیّت نظیر حمل اعراض خارجی میداند وتصریح‌کرده است همانطوریکه حمل قیام بر زید مستلزم وجود قیام و عروض آن بانسان (مثلاً) در خارج است وجود نیز از این قاعده خارج نیست دررسالهٔ اصول آصفیّه گوید : (۱)

« اصل آخر ــ اعلم انّ الماهیّة من حیث هی لیست الاهی، وهذا اصل مشهور مقرّر عندهم ، لایخالفه أحد" لبداهة هذاالمعنی و ذلك لأن کلّ شیء من حیث هو هذاالشّیء لایکون الّا هذاالشّیء ، و یتفرّع علیه فروع کثیرة عظیمة المنفعة، تنجبر به الکسور الّتی حصلت للحکمة من تصادم افکارالجهّال و تزاحم مقال اهل الجدال .

فرع ــ اذا کانت الماهیّة من حیث هی لیست الّا هی فالماهیّةالموجودة فی‌الخارج اما أن‌یکون ماهیّة فقط فی‌الخارج اویکون ماهیّة مع وجود فی الخارج فان کانت فی‌الخارج ماهیّة فقط فلایکون موجودة ؛ لأن‌الماهیّة من حیث هی لیست الّا هی کماعرفت و قد فرضناها موجودة «هف» و ان‌لم‌یکن فی‌الخارج ماهیّة ؛ بل‌یکون ماهیّة مع وجــود ــ فیلزم أن‌یکون الوجود فی الخارج مع‌الماهیّة لابمعنی أن‌یکون موجوداً فی‌الخارج ، حتّی یلزم‌التّسلسل فی‌الوجودبل[۲] بمعنی‌أنّه‌وجودفی‌الخارج لماعرفت‌من‌ان‌ّمبدءالاشتقاق لایمکن

(۱) اصول آصفیه ص۱٦ .

(۲) از ناحیهٔ ماهیت تسلسل یا دور لازم میآید برای‌آنکه اگر وجود قائم بماهیّت و لازم خارجی آن باشد باید در مرتبهٔ مقدم بر وجود موجود باشد ملاك موجود بودن‌آن یا وجود لازم و عارض‌است (فسابق مع لاحق قداتّحد) یا وجودی دیگر نقل سخن در آن وجود میشود لازم آن آنست که (اولم تصل، سلسلةالکون لحد) .

أن‌یکون مشتقاً ابداً . و بذلك ثبت أنّ الماهيّة الموجودة في‌الخارج بالوجود في‌الخارج لما في‌الذهن كما هو مذهبهم جميعاً (۱) :

مؤلّف گمان نموده‌است این که جمیع حکمای مشـاء و اشراق گفته‌اند : وجود از عوارض تحلیلی ماهیّت است و در خارج وجود و ماهیّت اتحاد دارند (اتحاد متحصّل و لامتحصل) ناچار اتّصاف ماهیت بوجود نیزامری عقلی‌است نه‌خارجی در حالتی که اتصاف ماهیت بامکان نیز امری خارجی است باین معنا جمعی از اساطین حکمت و معـرفت تصریح کـرده‌اند و در باب معقولات ثانی گفته‌اند که معقول ثانی باصطلاح حکیم آنستکه : ظرف عروض باید حتماً در ذهن باشد اعم از اینکه اتصاف در خارج یا ذهن واقع گردد (۲)مؤلف علامه و تلمیذ او پیرزاده و ملاعباس مولوی صاحب «اصول‌الفـوائد» و غیر این دو نمیدانم روی چه‌مأخذی چنین امری را بحکمای الهی نسبت داده‌اند. عجب آنکه ایشان ماهیت را ملزوم ووجود را لازم خارجی ماهیّات‌میداند(۳) لذا درهمین‌کتاب‌گفته‌است:

---

(۱) اما این‌که گفت : مبدء اشتقاق و مشتق به « لابشرطی » و « بشرط لائی » است مگر در مباحث عقلی از اهل لغت و اوضاع لغوی باید متابعت نمود .

حق‌تعالی بااینکه وجود صرف‌است و ماهیت ندارد متصف بوجود و موجودیت‌است بدون لحاظ جهات کثرت و تکثّر .

(۲) تصریح نموده‌اند که مثل : شیئیّت و وجود و امکان معقول ثانی‌است باصطلاح فیلسوف باآنکه اتصاف ماهیّات خاصه بعوارض عامه و مفاهیم کلیه نظیر وجود و امکان و ... درخارج‌است . ما ازبرای آنکه نحوهٔ سیر فلسفه در چهارصد سال اخیر و طرزتفکّر دانشمندان معلوم شود ناچاریم از ذکر مناقشات و بیان مشکلات متون انتخابی چه آنکـه تاریخ کامل فلسفه بدون‌بیانِ ارزشِ افکار وسنجش‌انظار اهل تحقیق ارزشی ندارد لذا مؤرخ فلسفه و عرفان باید خود فیلسوف و عارف باشد و کسی که باین افکار تسلط نداشته باشد حق تدوین تاریخ فلسفه ندارد .

(۳) و معتقداست که وجود و ماهیت هردو درخارج تحقّق واقعی دارند و بـدو

←

فرع" آخر ـ اذا ثبت انالوجود مع الماهيّة فىالخارج؛ ثبت انّ الوجود لازم للماهيّة فىالخارج ، بمعنى أنه تابع له لأن وجودالشىء فرع الشّىء وتابع له بالضّرورة فاذا كانالوجودتابعاً للماهيّة وفرعها فيجب انيتعلّق جعل الجاعل أو"لا" وبالذّات بالماهيّة ثمّ" يلزمهاالوجود لأنه يمتنع بالبديهة أنيجعل الجاعل أولا" فرع الشّىء و لازمه ثمّ" اصله و ملزومه ؛ و ا"لا لـزم انيكون الملزوم لازماً و اللاّزم ملزوماً و هو مح و هذا مثل جعل التّزوجيّة قبل الأربعة و مثل انيجعل البناء أو"لا" البيت الفوقانى ثمّ البيت التّحتانى فهذا كما ترى .

فظهر مماقلنا ان الماهيّة مجعولة دون الوجـود كماذهب اليه طائفة من الفضلاء ووضعت اللغات المتداولة ايضاً علىجعل الماهيّة دونالوجود كمايقال فلان يتحرّك يده و يكتب اىيجعل الكتابة و الحركة دون انيقال : فلان يعطى الوجود للحركة و الكتابة . اويقال فلان يصيّر الحركة موجودة . وكمايقال فى اللّغة الفارسيّة : حركت مىكنم و كتابت مىكنم ، دون انيقال : حركت را موجود مىكنم و يا وجود بحركت و كتابت مىدهم والبديهة شاهدة لصحّة مايقولون و ينطقون و كذب مالاينطقون و كذلك سايراللّغات المتداولة بين الناس والجمهور كاللّغة التّركيّة ايضاًكمايقال: «فلان ايش أيلـدم» اىجعلت

← تحقق متحقّقند احدهما معروض و ملزوم و ديگرى لازم‌است وگرنه حمل غلط خواهدبود قياس كرده لازم ماهيّت و عارض آن بعارض و لازم وجود خارجى بلكه‌تصريح نموده‌اند كه: وجود عارض ولازم خارجى ماهيت‌است فرق بين اين‌قول وقول بدواصل‌اينست كه قائلان بدو اصل مثل احسائى وجود و ماهيّت را درعرض يكديگر مجعول ميداننـد و ايشان وجود را لازم زائد منضمّ بماهيت ميدانند و روى طرفدارى از اتباع مشّاء نـه مشائيهٔ اسلام بلكه قدماى از مشّاء اين قول را بخود تحميل كرده‌است .

الفعل الفلانی من دون ان‌یقـال : فلان‌الشیء ـ وجـود و یردم ـ ای‌اعطیت الوجود للفعل الفلانی و امثال هذه لایخفی علی من تتبع اللغات و تفکر فیها حق‌التفکر (۱) .

و لایخفی علیك ان‌التنبیه من جهة وضع اللغات فی بیان المطالب‌العقلیة لایخلو من فائـدة علی‌الأکثر لأنّ وضع‌اللغات وضع معقول اصیل ولایکـون جزافیاً» .

استدلال بأصالت ماهیت از طـریق وضع لغات و محاورات عرف خیلی مضحك است و اغلب قائلان بأصالت ماهیّت از این راه به‌تله افتاده‌اند چون دیده‌اند دائماً سروکار بامفاهیم دارند وهمیشه مواجه بامعانی ماهوی میباشند و نتوانسته‌اند ذهن خود را خالی از متابعت معانی کلیّه نمایند و محکوم به‌حکم عرف و عادت شده‌اند در حالتی که متابعت از عرف در عقلیات غلط است مثلاً عرف مشتق را مرکب می‌بیند و قطعاً عالم را با علم فرق می‌گذارند ذات بنحو ابهام بحسب مدلول لفظ ، در مشتقات مسلّماً مأخوذ است بنابراین ما باید علم را عین ذات حق عالی ندانیم چون عرف علم را زائد برذات مشاهده می‌کند(۲) .

---

(۱) کتاب «الاصل‌الاصیل» نسخهٔ مجلس شورای‌ملی ص۳۷، ۳۸، ۳۹، ٤٠ نسخهٔ ملکی مکتوب سال ۱۱۱٦ هق ص۲۱، ۲۲، ۲۳ .

ما چون منتخباتی از برخی از تلامیذ **ملارجبعلی** تهیه نموده‌ایم مثل: کتاب **المعارف الالهیّة** پیرزاده **ملامحمدرفیع** بهمین قسمت از افکار ملارجبعلی اکتفا نموده و قسمتی از آراء اورا که شاگردان تحت تأثیر افکار استاد تحریر نموده‌اند نقل خواهیم نمود .

(۲) ملارجبعلی متوجه این اشکال شده‌است و برای فرار از اشکال مطلبی را تقریر نموده‌است که استدلال او در بیان‌مراد سست‌وخالی‌ازاعتباراست‌در این‌کتاب گوید : «لغاتی که مرسوم و مستعمل‌است نزد جمیع امم، مطابق باواقع و متبع‌است واما لغات مخصوص طائفهٔ خاصّی از مردم اکثر مطابقت باواقع ندارد لذا قابل تصدیق و موجب یقین‌نمی‌باشد»

←

ملارجب‌علی آثار متعدّدی دارد که بعضی از آن‌ها تألیف خود اوست و برخی تقریر دروس اوست(۱) بقلم تلامید و مستفیدان محضر شریف او نظر

←

مؤلف کم‌کم حجیت لغات و اطلاقات عرفی را به‌حجیّت قول معصوم کشانده و گفته‌است: **الوضع‌اللغة اما ان‌یکون باجماع امم کثیرة . . . . اوبوحی یوحی الی نبیّ مرسل وعلی کلا التقدیرین یجب صحّة ماوضعوه من‌الالفاظ بازاء‌المعانی وموافقتها لما فی‌نفس‌الامر . . .»** این‌قبیل از شبهات را صدرالحکما واتباع او بآسانی و سهولت دفع نموده‌اند ماهیّت ومفهوم چون قابل اکتفاء و ممکن‌الحصول در ذهن می‌باشند مرآت و حاکی از حقایق خارجیّه‌اند حقایق خارجیّه (وجودات خاصّه) مجهول‌الکنه والحقیقه‌اندکه بوسیله ماهیات تااندازه‌یی معلوم و مشهود می‌شوند و ماهیت شبکه از برای صید وجوداست «کرده‌اند این تله درخاك که عنقاء گیرند» وجود لازم و عارض ماهیت ولاحق مفهوم و معانی ماهوی در عقل‌است و در خارج متّحدند و از لحاظی ماهیّت عارض وجودات خاصّه‌است والیه اشار من‌قال: (من‌وتو عارض ذات وجودیم) من‌وتو ــ عبارت‌است از ماهیّت تعیّن وجود .

(۱) مثل : **المعارف‌الالهیه** پیرزاده ــ محمدرفیع . تلامیذ این عالم بزرگ وی را بحدّ پرستش دوست میداشتند . عارف محقق قاضی‌سعید قمی بعضی از آثار اورا ترجمه و برخی از تألیفات خودرا باو هدیه نموده و بعظمت از او اسم می‌برد . **پیرزاده ــ محمّدرفیع** در اول کتاب‌المعارف‌الالهیه گوید :

« ... فیقول‌الفقیر الی‌الله‌المنیع‌الشّهیر ، : **پیرزاده ــ محمّدرفیع** ، انّی لما وفقنی الله تعالی لخدمة سدة‌السّنیّة‌المولی‌الاعظم وعتبة‌العلیّة‌العالم‌المعظّم قدوة‌الحکماء‌الراسخین وزبدة‌الاولیاء‌المتألّهین، صاحب‌الملکات‌الملکیّة، والاخلاق‌السنیّة‌الرضیّة ، ذوالرأی الصائب ، والفکر‌الثاقب ، الانسان‌العادل ، الفاضل‌الشریف‌الالهی مولانا رجبعلی «قدس‌الله سره» ... واخذت منه فنون‌الحکمة‌الالهیّة‌الحقّة والطبیمیّة وصرفت‌العمر فی‌خدمته لیلاً و نهاراً ، سرّاً وجهراً ... وصارفه‌الضعف واصابه‌الکبر ولم یتیسّر له‌الاملاء و.... امرنی باملاء کتاب یکون اسّاً واساساً للحکمتین و مصدراً ... (۱) » .

(۱) المعارف‌الالهیّه نسخهٔ خطی عالی کتابخانه مجلس شورای ملی از کتب اهدائی جناب‌آقای سید محمد مشکوة بیرجندی استاد بزرگوار دانشگاه .

باین‌که این حکیم فاضل بیش از چهل بل‌که پنجاه سال یکی از مدرسان بزرگ حکمت ومعرفت بوده‌و ده‌ها شاگرد تربیت نموده‌است (و مذاق فلسفی و ممشای حکمی او مجهول بود بنحوی که برخی از ارباب تراجم او را از شارحان کلمات ملاصدرامیدانند درحالتی‌که‌مبانی فلسفی‌او بکلی‌باعقاید فلسفی‌آخوند تباین‌دارد) ناچاریم بیشتر بذکر کلمات او بپردازیم (۱) تا بأفکار او بهتر آشنا شویم و بیشتر او را بشناسیم .

این دانشمند وجود ذهنی را انکار نموده وهمچنین اصالت وجود وتشکیك ماهیت و چنانکه ذکر شد حرکت جوهر و مثل نوری و مبانی دیگری که مبتنی بر این مسائل است در کتاب اصول آصفیّه گفته است :

(۸)

«الکلام : فی ابطال الوجود الذهنی هذاالبیان موقوف علی مقدمتین احدهما بدیهیّة و هی انه اذا کان العلم بحصول الصورة فی‌الذهن کماهو مذهبهم یجب ان‌یکون الصّورة الذّهنیّة ـ العلمیّة ـ خل ـ من‌الشیء من‌نوع هذاالشیء مثلاً اذا أردنا تحصیل معرفة نوع (ما) من‌الجوهر ینبغی ان‌یکون صورته العلمیّة من هذا النّوع بالضرورة لامتناع معرفة الجوهر من‌العرض و معرفةالانسان من صورةالفرس . . .

(۱) برخلاف مبانی فلسفی میرداماد و میرفندرسکی و مدرسان فلسفهٔ اسلامی بعد از آنها که بغیر از ملاصدرا همه شارحان کلمات شیخ رئیس و جمعی از مدرسان بعد از آنها رسماً فلسفهٔ ملاصدرا را ، تدریس نمودند و یاحد قابل توجّهی متأثر از آثار او و تلامیذ او بودند مثل ملانعیمای طالقانی و قبل از او قاضی‌سعید و فیض و محمدبن محمدرضا بن اقاجانی و معاصر مقدم برملانعیما مولا محمدصادق اردستانی و غیر او «رضی‌الله عنهم» که واسطهٔ در انتشار حکمت الهی و معارف یقینی بودند و این ودیعهٔ الهیّه را بنسل‌های بعد رسانیدند و برای مملکت ما افتخارات شایانی کسب نمودند ولی متأسفانه قدرومقام آنها مجهول مانده‌است و مسلماً درآینده نزدیك دنیای علم و دوستداران معرفت آنهارا خواهند شناخت .

والمقدّمة الثانیّة نظریّة و هی أنّها یجب أن‌یکون لکلّ واحدة من الصّور المادیّة ، مادّة مخصوصة مستعدّة لها ولایمکن حلول هذه الصورة فی غیر هذه المادّة المخصوصة و هذه‌المقدّمة مبرهنة مسلّمة عندهم، لیس‌هاهنا موضع ذکرها اذا عرفت هذا فنقول : ان‌الصورة الذهنیّة من‌النار مثلاً یجب أن‌یکون من نوع الخارجی لامتناع معرفة النار من‌الماء مثلاً کماعرفت فی المقدمة الأولی ویجب ان‌یکون لهذه الصّورة الناریّة الذّهنیّة مادة مخصوصة بها مستعدّة لها لیمکن حلول هذه الصّورة فیها لماعرفت فی‌المقدّمة الثانیة . و اذا کان ذلك کذلك و حصلت صورة النار فی‌الذّهن فلم لم‌یحرق‌الذّهن مع أنها صورة ، مادته حالّة فی مادتها المخصوصة لها کمایفعل ذلك الصّورة الخارجیّة من‌النار اذلامغایرة بینهما فی‌شیء من‌الأمور لافی‌الصّورة والحقیقة و لافی‌المادة أیضاً قطعاً ولافایدة لقولهم : ان شرط الاحراق هوالوجود الخارجی و ذلك لأن لوازم الماهیّة لایمکن انفکاکها من الماهیّة لافی‌الذهن و لافی الخارج . فان جاز انفکاك لوازم الماهیّة فی‌الذهن لجاز انفکاك‌الزّوجیّة عن الأربعة الذّهنیّة و هو محال (۱) و هذه ایضاً کذلك لعدم الفرق بینهما(۲) .

(۱) این‌قبیل از مناقشات در وجود ذهنی در کتب و مسفورات حکما و متکلّمان بسیار دیده می‌شود و محققان از حکما و متکلمان از این اشکالات جواب داده‌اند عجب‌است ازاین حکیم مشهور که لوازم وجود و لوازم ماهیّت‌را یك‌امر و اثررا مستقیماً مترتب بر ماهیّت میداند درجای خودگفته شده‌است که : ماهیت از هرشیء امری‌اعتباری و مفهوم کلی‌است که بدون التجاء بوجود اثر ندارد چون اصالت اختصاص بوجود دارد . دیگر آنکه حقیقت و واقعیّت هرشیء مادی بصورت آن شیء است نه‌ماده چه آنکه ماده ، امر عدمی است واثر منبعث از صورت نوعی هرشیءاست . و دیگر آنکه قیام صور ادراکی به‌نفس بطور

←

مؤلف معلوم نکرده است که بعقیدهٔ او ماهیات و مفاهیم بطور مطلق اعم از آنکه مطابقت باحقایق خارجیّه داشته باشند یا نداشته باشند در ذهن حاصل نمی‌شوند یا آنکه صور علمی قطعاً در ذهن مرتسم می‌باشد ولی حقایق خارجی قابل ادراك در موطن ذهن نمی‌باشند . برخی از اشکالاتی که نموده‌است بفرض آنکه صور ادراکی از حقایق جوهری ، عرض باشد وحقایق درموطن ذهن حاصل نشوند اصل اشکال وارد است مثل اشکال انطباع کبیر در محل صغیر نظیر حصول صورت جبل دماوند در ماده ، یا صورت دماغی چون ما بوضوح مشاهده میکنیم که بعد از رؤیت کوه بزرگ صورت در ذهن ما حاصل است‌و مساحت آن را گاهی می‌دانیم لذا در رؤیت دوم صورت را برشیء خارج تطبیق می‌کنیم بهرحال ملارجبعلی در مطاوی اشکالات خود برحصول ماهیات بحقایقها در نفس ناطقه و اقامه برهان برامتناع وجود ذهنی گفته‌است (۱) :

←

مطلق قیام صدوری‌است و صور ادراکی اعم از کلّی و جزئی از مادة تجرد دارد ودیگر آنکه فرق‌است بین لازم وجود (خارجی و ذهنی) ولازم ماهیت . لازم وجود مثل اصل‌وجود امری خارجی و مبدء اثراست لازم ماهیّت مثل‌اصل ماهیت امراعتباری‌است اگرچه ماهیت بدون وجود مطلق تحقق ندارد ولیکن لازم ماهیت امری‌است که : «لوجاز انفکاك‌الماهیّة ــ بفرض محال ــ عن‌کافـّةالوجودات لازم آن به‌نحو تبعیّت به‌تقرر ماهیّت متقرراست) و نیز درجای خود تحقیق شده‌است که معانی و مفاهیم باعتبار نفس مفهوم (حمل اولی) حکمی دارند و باعتبار حمل شایع صناعی حکم دیگر .

عجب‌آنکه این دانشمند در فصل مخصوص این‌کتاب به‌اثبات وجود هیولی پرداخته و آثار حقایق‌را مستند به‌صور نوعی میداند وجواهر را مرکب از جنس و فصل دانسته . جنس را مأخوذ از ماده و فصل‌را منتزع از صورت میداند و نوع‌را مرکّب‌از هردو. اگرمعانی و صور جواهر و اعراض ادراك نشوند چگونه میتوان این احکام را برحقایق حمل‌نمود؟

(۲) رسالهٔ اصول‌آصفیه نسخهٔ‌کتابخانهٔ مجلس‌صفحه‌۳۲،۳۳ نسخهٔ ملکی ص۱٦،۱۸،۲٤

همانطوریکه دانشمند بزرگوار وفقیه واصولی محقق آقای عبدالحسین حائری در فهرست کتب خطی مجلس تذکر داده‌اند (الاصل‌الاصیل) نام یك‌قاعده فلسفی از قواعد وفروع مذکور دراین کتاب‌است واسم کتاب اصول‌آصفیّه‌است .

(٩)

ان الصّورة الناريّة الّتی تقولون : أنها صورة ذهنيّة لايكون ذهنيّة الّا بحسب القول فقط لأنها صورة خارجيّة قطعاً اذلافرق بين هذه الصّورة الناريّة التی حلّت فی الأرواح الدماغيّة علی رأيهم و بين ساير الأشياء الحالّة فی تلك الأرواح مع أنّهم لايقولون ان هذه أيضاً موجودات ذهنيّة و هذه الأشياء مثل الألوان الحالّة فی الرطوبات الدماغيّة و اخلاطها كالحمرة الّتی للدّم والصفرة التی فی الصفراء، لم كانت هذه الأشياء من الموجودات الخارجيّة و تلك الصّورة الناريّة من الموجودات الخارجيّة [الموجودات الذّهنيه] مع أنهما مشتركان فی أنّهما أمران حالّان فی الأرواح الدماغيّة و رطوباتها . و ادّعاء الفرق بينهما مكابرة صريحة كمالايخفی(١) فظهر انّ القول بالوجود الذّهنی تمتنع جداً و لايجتمع الأقرار به مع العقل السليم(٢) والفهم المستقيم . و تجويز ذلك حصول جبل دماوند فی جوف الجمجم .

و أمّا قولهم : ان مقدار الصّورة الذّهنيّة يكون اصغر من ذی الصّورة

---

(١) لايخفی علی اللبيب ان الصور الذهنيّة جواهر او من مقولة اخری باعتبار نفس المفهوم ولكن باعتبار الوجود الخارجی الحال فی الذهن يكون محلّها الصورة النوعيّة لا المادة الدّماغيّة .

(٢) ملارجبعلی با اين مشرب فلسفی معلوم نيست در مسألهٔ علم حق بأشياء قبل از ايجاد و بعد از ايجاد باچه مشربی و چه طريقه‌يی وارد بحث خواهد شد با اين كه تقريباً معاصر ملاصدرا است و آثار ملاصدرا در عصر او بين دوستداران حكمت رواج داشته‌است بخصوص تعليقات او برشفا كه در زمان او دست بدست می‌گشته است و چون شفا كتاب درسی بود همه مدرسان حكمت باين حواشی رجوع می‌نمودند لــذا نسخه‌های خطی شفا بيش از آثار ديگر ملاصدرا در كتابخانه‌ها وجود دارد و حقير ١٠ نسخه بل‌كه بيشتر از نسخه‌های تعليقات آخوند بر شفا را ديده است كــه در عصر ملاصدرا نوشته است مبحث وجود ذهنی را در اين حواشی بهتر و منقح‌تر از هر كس ديگر بيان كرده‌است .

(فلا یلزم المحذور المذکور) فقول مردود .

ملارجبعلی درعلم نفس بحقایق خارجیّه مشرب عجیبی اختراع کرده‌است شیخ اشراق در علم نفس بحقایق جزئی خارجی قولی شبیه بقول این دانشمند دارد بهتر است بعنوان ختم مقال عقیده ملارجب‌علی را دراین مساله بیان نمائیم در اواخر اصول آصفیّه گوید :

(۱۰)

اعلم أن‌النفس هی اسم‌الله اعظم «وعلّم آدم الأسماء کلّها» فآدم‌الحقیقی هو ان یعلم النفس حتّی یعلم‌الأسماء کلّها و ان‌یعلم کیفیّة علم‌النفس بما عداها من‌الموجودات. و اذ قد بان وظهر لك امتناع الوجود الذّهنی، فقد ظهر کیفیّة علم‌النفس بالموجودات الخارجیّة و هی ان تعلم اعیان الموجودات باعیانها لا بصورها و وجوداتها‌الذّهنیّة لاستحالة ذلك کماعرفت و عدم احتمال آخر ، فالأشیاء کلّها معلومة‌للنفس بذواتها‌لکن‌بعضها بتوسط‌الآلة وبعضها بدون‌الآلة .

و الأمور التی یعلمها النفس بتوسط الآلة هی الامور الجزئیّة‌المحسوسة مثل : الحرارة و البرودة ولأضوء و الألوان والأصوات وغیر هذه من‌الاشیاء المحسوسة بالحواس ومنها تعلم‌المبادی والمفارقات بطریق النظر والاکتساب .

و اما الأمور التی تعلمها النفس بدون الآلة و هی الطبایع الکلیّة من هذه الموجودات و حقایقها ونفس ذاتها وکل هذه معلومة للنفس من‌علم‌النفس بذاتها ومشاهدة حقایق الأشیاء فی مرءات ذاتها وذلك لأن حقیقة النّفس حقیقة جامعة للموجودات کلّها علویّة کانت اوسفلیّة ، مجرّدة کانت اومادیّة کمالایخفی علی من شمّ رائحة النفس و عرف منزلتها فی منازل‌الوجود الخارجی و کأنّه اشار الی هذا المعنی امیرالمؤمنین و برهان العارفین ـ علیه التحیّة والثّناء ـ

أتزعم أنّك جرم صغير　　و فيك انطوى العالم الأكبر

وانت الكتاب المبين الّذى　　بأحرفه يظهر المضمر

و ينبغي ان يعلم ان الأشياء جميعاً كلياتها و جزئياتها معلومة للنّفس بقوّة واحدة لا بقوى متعدده كماذهب اليه اكثر المتأخرين لكن أفعالها متعددة ومختلفة بتعدّد الآلات و بحسب المدركات كالنّجار مثلاً فان له قوة واحدة و تختلف افعالها بحسب تعدد الآلات المخصوصة لفعل ، فعل .

وللنفس أيضاً كذلك قوة واحدة لبساطتها وبها يعلم جميع الأشياء محسوسة كانت اومعقولة فانها تدرك المعقولات بنفس مايدرك المحسوسات و يدرك المذوقات بنفس مايدرك الملموسات و . . . لكن مظاهر ادراكاتها و آلاتها كالنّجار متعدّدة و بعض مدركاتها معلومة بلاآلة وبعضها مع آلة فانها تسمع بالعصبة الموضوعة فى الصّماخ و يبصر بالبصر و هكذا(١) .

---

(١) نكتهٔ مهمى كه بايد متذكر بود آنستكه روى مبانى مشهور ازجمله مبناى مؤلف دانشمند كه نفس ناطقه را مجرد تام و بحسب فطرت وذات صورت مجرد و روحانى متعلق بهبدن مادّى ميداند معلوم ننمودكه چه‌گونه مجرّد تام‌الوجود حادث ميشود بحدوث بدن مادى و در قوا و مظاهر خود بدون واسطه تجلّى و ظهور مى‌نمايد چه‌آنكه نسبت مجرد بهمه موجودات عالم ماده نسبت واحد است و تعلق آن به‌بدن تعلق طبيعى غيراختيارى‌است ديگر آنكه نفس بايد مدتها باعتبار تعلق به‌بدن معطل بماند و قد ثبت أنه لاباطل ولامعطّل فى‌الوجود لذا ناچاريم نفس را نيز در اول رتبهٔ وجود عين مواد واجسام بدانيم وبحركت جوهرى آن را متحول بصور مجرده (چه مجرد تام و چه مجرد برزخى) دانسته و بعد از تحول بمراتب و مقامات مراتب نازل نفس عين مواد و اجسام است .

ما در منتخبات فلسفى قسمت مربوط بآراء علمى آخوند ملاصدرا پيرامون مبانى صدر المتألهين مطالبى ذكر نموديم كه از مطالعه و دقت در آن مطالب فساد مطالب مذكور در متن واضح و هويدا مى‌شود .

و یدرك المعقولات و الطبایع الکلیّة بنفس ذاتها و هی أیضاً عین القوّة المدرکة للمحسوسات لکن عند ادراك الجزئیات کأنّها یخرج من ذاتها الی نحو آلتها و عند ادراك المعقولات ترجع الی ذاتها الجامعة للاشیاء کلّها لبساطتها کما قلنا آنفاً وهذا غریب دقیق لایفهمه الأوهام فان معرفة هذا موقوفة علی معرفة النفس حق معرفتها فهی مستصعب جدّاً بل ممتنع مع هذه الاجتهادات المتداولة بین ابناء زماننا فی تحصیل الحکمة الحقّة» .

مؤلّف علامه معلوم نکرد که نفس ناطقه بچه طریق و با چه واسطه نفس حقایق خارجیه وموجودات مادیه‌را بادراك حضوری شهود می‌نماید احاطه بر حقایق خارجی شأن کسی است که مراتب و مقامات کمالی او بمرتبه‌یی برسد که در رتبهٔ علل أشیاء واقع گردد و از طریق احاطهٔ قیّومی فاعلی نفس حقایق را درك نماید چنین حقیقت کاملی از طریق قوای ظاهری حتماً باید از راه انتزاع صورت محسوسات را درك نماید چون بین مُدرِك و مُدرَك سنخیّت شرط لازم است صور جزئی منغمر در ماده فاقد صلاحیّت ادراکست .

دیگر آنکه نفس اگر بسیط من‌جمیع‌الجهات باشد و فاقد ابعاض و اجزای وجودی هرگز نمی‌تواند بدون وسایط حقایق خارجی را بقوهٔ واحد ادراك نماید لذا قوای ادراکی متعدد است ونفس ناچار دارای مراتب ومقامات مختلف است که جمیع این مراتب در سلك وجود واحد واقع شده‌اند .

دیگر آنکه ما بالوجدان در می‌یابیم که نفس بعد از آنکه از طریق حواس صور اشیاء را درك نمود صورتی در باطن ذات و غیب وجود خود از اشیاء واجد است که قابل انطباق برخارج می‌باشد بهمین جهت قوه خیال خزینهٔ ادراك‌های جزئی و عاقله حافظ صور کلی است از طرفی نفس باعتبار قوهٔ عاقله متصل و متحد به‌عالم عقول و از جانب خیال و برزخ متصل متحد و متصل بعالم خیال مطلق است .

مبنای ملارجبعلي در این باب ازمختار خطیب رازی‌که منکر حصول صور

اشیاء در مواضع و مواطن ادراکی است سست‌تر است .

در ذیل مبحث مربوط بادراك ، مطالبی تقریر نموده‌است که بسیار ضعیف و خالی از اعتبار است(۱) در این رساله گوید :

(۱۱)

و ممّا یلیق بهذا المقام : بیان کیفیّة علم النفس بالمبصَرات و هی أنّه کما یعلم حقایق الموجودات الخارجیّة أولاً و بالذّات بدون حصول صورة فیها ، کذلك تدرك ذوات المبصرات و طبایعها بدون حصول صورة الرّطوبة فی الجلیدیّة أوفی غیرها کماهو مذهب اکثرالمتأخّرین و ذلك بعین ماأصّلناه فی بیان ابطال الوجود الذّهنی فتذکّر فاذا شاهدنا زیداً مثلاً فانا نشاهد حقیقة الانسان الموجود فی الخارج لکن فی ضمن عوارضها الشخصیّة التی لازمة لزید مثلاً و کذلك حال المبصرات فلا تغفل .

وممّا ینبغی أن یعلم فی هذاالمقام ان کلّما تدرکه النفس بواسطة الحواس لایمکنها معرفة طبیعته الکلیّة و حقیقته النوعیّة لأن : «کل من فقد حسّاً فقد علماً» .

نفس اگر فرد خارجی انسان را بعلم حضوری (نه بعلم حصولی شبحی و ارتسامی) ادراك نماید قطعاً باید طبیعت کلیه و صورت نوعیهٔ آن را ادراك نماید چون نفس مدبِّر بدن زید (مثلاً) مجرّد تام است و هرصورت مجرّد تام ، کلی است و دارای وضع و مقدار و جهات مربوط به‌امور مادی نمی‌باشد لذا مُدرَك جهات جزئی منغمر در ماده مُدرِك قوهٔ جزئی نفس که خیال نام‌دارد بلاواسطه (مُدرَك) عقل واقع نمیشود چون عقل تجرّد تام دارد .

ملارجبعلی جمیع‌قوارا بقوّه واحد وامرموجود شخصی فارد برمیگرداند

(۱) کتاب‌الأصول‌الآصفیّه ملارجب‌علی نسخهٔ خطی مجلس ص ۵۰ ، ۵۱ ، ۵۲ ، ۵۳ نسخه ملکی نگارنده ص ۳۲ ، ۳۳ ، ۳۶ .

و معتقد است که نفس همهٔ اشیاء را که از طرق حواس معیّن معلوم می‌گرداند از جهت واحد ادراک می‌نماید .

(۱۲)

«و أمّا الأشياء المحسوسة بالحواسّ الظاهرة فانّها مُدركة للنفس بأعيانها الخارجيّة و امكنتها الخاصّة و عوارضها الشخصيّة كماعرفت لكن بتوسط الآلات المخصوصة بكل واحدة، واحدة منها، فيدرك المُبصرات بالبصر و الملموسات بالعصب المحيط بالبدن مع الجلد و هكذا . . . فهذه كلها مدركة للنفس بقوّة واحدة فلايكون القوّة السّامعة غير الباصرة و لاالباصرة غير اللامسة و الذّائقة ولايكون هذه القوى غير القوّة العقليّة القدسيّة الناطقة التى بها يعقل النفس حقايق الأشياء و طبايعها الكليّة بل هى ـ هى ـ بعينها و هذه المرتبة من الادراك أدنى مرتبة ادراك النفس و أخسّها بحسب الشرافة و هى حاصلة لجميع الناس و اكثر الحيوانات بشرط الاستواء فى الخلقة . و اما الأشياء المحسوسة بالحواس الباطنة كالأشياء المتصورة فهى مُدركة بذواتها بعينها الّا فى بعض الأمور فانها مدركة بشخصياتها و بكميّاتها اذا كانت ذوات كميّات و بلونها اذا كانت ذوات ألوان (۱) .

(۱) مؤلف در اواخر این رساله که در صدد بیان و تقریر ملکات و عقاید حاصل از افعال و تکرر اعمال و تحقیق درکیفیت رسوخ عقاید حقّه یا باطله در نفس ناطقه برآمده است مناقض باآنچه نقل شد سخن گفته است .

این حکیم معروف بفضل و ذکاء روی این تحقیقات باید اصولاً منکر مراتب عقل از عقل بالقوه و عقل هیولانی و عقل بالفعل و همچنین منکر ترقی و تکامل نفس شود چون اگر از ادراک حقایق صور و معانی حاصل در نفس نشوند و نفس منفعل و متأثر از اسباب و علل خارجی چه علل فاعلی و اسباب قوام وجود و مفیض صور از عالم غیب و

←

ما چون درجای خود متعرّض افکارتلامیذآخوند ملارجب‌علی نیزمیشویم و تلامیذ او نیز بیشتر مبانی استاد را شرح میدهند بهمین اندازه کفایت شد از خداوند بزرگ می‌خواهم که حقیر را در احیای نام و آثار دانشمندان از حکما و عرفای بزرگ ایرانی در دوره اسلامی موفق بدارد .

***

←

چه علل و اسباب ظاهری و علل اعدادی نشود چه‌آنکه معنای تکامل نفس همان قبول صور و معانی و حقایق و عقاید و افکار مقدسه و معانی مطابق باواقع است فلسفهٔ مشهور چون مبتنی برمقدمات منظم و قواعد مرتب که بمنزلهٔ روح است نسبت بمسائل فلسفی نمی‌باشد در آن ، مطالب متناقض زیاد دیده میشود واقعاً در محیط فلسفی عصر صفویه کـه اهل تحصیل تحت تأثیر افکار مقلّدین مشّاء و آراء و عقاید فلسفی نزدیك بآراء و عقاید اهل کلام بودند ظهور رجل بزرگ وحکیم اسلام و عارف متألّه مکاشف صدرالحکماءالمتألهین الإمام الأعظم و استادناالمقدم و شیخناالأقدم شبه معجزه باید محسوب شود خداوند بزرگ خواسته است که چراغ درخشان بل‌که خورشید تابان حکمت ومعرفت همیشه روشن بماند ظهورملاصدرا سبب‌شد که فلسفه وحکمت‌الهی که مشتمل‌است برعقاید حقه درمباحث ربوبی رونق یابد .

هذا تمام‌الکلام فی‌هذاالمقام و اناالعبدالفانی سیّدجلال‌الدین الآشتیانی .

الحمد لله الّذی شرّفنی و کرّمنی بمجاورة عتبة العلیّة الرضویة علیه آلاف‌التّحیة اواخر شهر ربیع‌الثانی ۱۳۹۰ هـ ق .

ملا عبدالرزاق لاهیجی

(۵)

یکی از اساتید بزرگ فلسفه و حکمت و کلام در دوران اخیر **فیلسوف علامه** و حکیم متألّه آخوند **ملاعبدالرزاق لاهیجی** قمی م ۱۰۷۲ هـ ق است که از اعاظم تلامیذ آخوند ملاصدرا و از اجلّهٔ محققان عصر خود در حکمت مشاء و اشراق و یکی از بزرگترین متکلمان درچهارقرن اخیر بلکه یکی از محققترین متکلمان در دورهٔ اسلامی می‌باشد.

ملاعبدالرزاق آثار نفیسی از خود باقی گذاشته است که جزء تحقیقی‌ترین آثار فلسفی و کلامی است **شوارق** ـ شرح برتجرید علامه ـ **خواجه نصیرالدین طوسی** و **تعلیقات برشرح اشارات** تألیف خواجه و **حواشی** او بر**تعلیقات** خفری از آثار بی‌نظیر در ادوار اخیر است بخصوص شرح او بر **شرح اشارات**(۱) اگر

---

(۱) از این شرح یك نسخه در کتابخانهٔ آستانقدس رضوی و نسخه‌یی کاملتر در کتابخانهٔ مجلس شورای ملّی موجود است لاهیجی در مقدمهٔ این **تعلیق** گوید: شرح **خواجه** براشارات شیخ رئیس باندازه‌یی تحقیقی است که کثیری از حقایق آن برمحقّقان مخفی مانده است صاحب **محاکمات** بمطالب این شرح نرسیده است و بمناقشات بارد و مغالطه پرداخته که باعث گمراهی اذهان جمع کثیری شده‌است.

این تألیف ملاعبدالرزاق حاکی از عظمت مقام علمی اوست و در بین محققان بعد ازخواجه بجزملاصدرا ومیرداماد بعقیدهٔنگارنده نظیر ندارد ولی مقامات ومراتب علمی او مخفی مانده است و بقول استاد ما در معارف الهیّه سیّد سادات اعاظم‌الحکماء والفقهاء آقای **آقامیرزا ابوالحسن قزوینی** «جعله‌الله من‌افضل اولیاءالمقرّبین وافیضت برکات انفاسه علی‌العالمین» قدر این فیلسوف مخفی مانده است.

چه ناتمـام است و شاید آخرین اثـر تحقیقی وی باشد در این تعـالیق ، ملا عبدالرزاق متعـرّض کلمات **خطیب رازی** و **صاحب محاکمات** نیز شده‌است و بیشتر بشرح و توضیح کلـمات شارح محقق مقـاصد اشارات پرداخته است حواشی او بر تعلیقات **محقق خفری** نیز از بهترین آثار علمی است .

ملاعبدالرّزاق در سلوك علمی از برای فرار از مصائبی که استاد او **صدر الحکماء** مبتلا بود بااحتیاط ، قدم برداشته است و حتی‌المقدور عقاید خود را در پردهٔ اختفاء نگه‌میداشته است .

بنابه‌آنچه که حقیر در این منتخبات برشته تحریر در آورده‌ام لاهیجی را غیر از آنچه صاحبان تراجم نوشته‌اند معرّفی می‌کنند .

گوهر مراد یکی از آثارکلامی فیاض است‌که باانشاء روان وادیبانه فارسی تألیف شده‌است . مؤلف عـلامه این کتاب را بسبك حکمت نوشته است از این کتاب بی‌اعتنائی مؤلف بمبانی متکلمان ظاهر و لایح است .

صاحب شوارق شخص باذوق و سلیقه بود طبع شعر عالی داشت غزل را بسیار نیکو می‌سروده است دیوانی درکتابخانهٔ آستان‌قدس مشتمل برچندهزار بیت شعر از او باقی مانده است باشاعر بی‌نظیر و دانشمند بارع وجامع میرزای **صائب تبریزی اصفهانی** الفت داشته است(۱) این دو بزرگوار مصاحبت یکدیگر را مغتنم می‌شمردند .

ملاعبدالرزاق در حکمت الهی از تلامیذ آخوند ملاصدرا است کتاب مبدء و معاد را خدمت استاد قرائت نموده و از روی نسخهٔ اصل این کتاب را بخط

---

(۱) خداقسمت‌کندفیاض روزی‌صحبت‌صائب   که بستانیم از هم ، داد ایّام جـدایی را

فیاض در مقطع غزلی که از استاد علامه و شاعر بی‌نظیر ، صائب تبریزی «قدّس‌الله روحه» استقبال کرده‌است فرماید :

در جواب صائب صاحب سخن فیّاض من   می‌گذارم از ادب برخاك تا محشرجبین

رجوع‌شود بمقدمهٔ محققّانهٔ استاد نامدار سیّدالشعراء و امیرهم حضرت آقای سیّد کریم امیری فیروزکوهی «ادام‌الله ایام برکاته» بردیوان حضرت صائب‌تبریزی. انتشارات انجمن آثار ملّی ط ۱۳٤۵ هـ ش ص٤٠ .

خود نوشته‌است این نسخه دردست حقیر است که از روی همین نسخه نگارنده مشغول طبع کتاب مبدء و معاد می‌باشم قسمتی ازکتاب **اسفار** و **شواهد** ورسالهٔ حرکت را نیز خدمت ملاصدرا قرائت نموده است که از همهٔ این آثار بخط این حکیم نحریر نسخ‌هایی دیده‌ام .

ملاعبدالرزاق از لحاظ شخصیّت علمی قابل مطالعه است بحسب ظاهر فیلسوفی مشّایی وپابند به براهین صرف حکمی است ولی بعد ازتفکر ومطالعات زیاد در آثار او معلوم می‌شودکه درحکمت اشراق سرآمد دانشمندان زمان بود و حکمت‌الاشراق **سهروردی** را تدریس می‌نمــود و در تصوّف نظری و عملی صاحب اطلاع کافی و محیط بر افکار محققان از عرفا و طریق معرفت حقیقی را منحصر بروش و طریقهٔ اهل عرفان میداند .

نگارنده بعد از سیر تفصیلی در افکار و انظار این حکیم نامدار از مواضع مختلف کتب و از مطاوی تحقیقات او مطالبی را انتخاب و باتوضیح و تحقیق مختصر در اختیار اهل تحقیق قرار میدهم(۱) .

---

(۱) لاهیجی بأفکار متأخّران ــ شارحـــان و صاحبان حواشی برتجرید و افکار متکلمان ــ شارحان مقاصد و مواقف و امثال آنها احاطهٔ عجیبی داشته است لذا شرح او برتجرید مطلقاً محکم‌تر و تحقیقی‌تر و مفیدتر از جمیع شروح و حواشی تجرید است این فیلسوف بزرگ در برهه‌یی از زمان خود گویا مبتلا به‌تنگ‌دستی بود و مثل کثیریْ از محقّقان از علما که اهل برخی از فعل‌وانفعالات نبودند و از مراکز قدرت خود را دور نگه میداشتند و روح پاك خود را آلـــوده نمی‌نمودند به‌عسرت زندگی می‌نمود این خود حاکی از بی‌نظمی حوزه‌ها و بی‌اعتنایی مردم نسبت بعلم ومعرفت‌می‌باشد. نگارنده فیلسوفِ علّامی را بچشم خود دیدم که قدرت مالی جهت معالجه کسالت خود نداشت و نتیجهٌ خود را تسلیم مرگ نمود .

مرحوم **آقامیرزاحسن کرمانشاهی** که در جمیع فنون حکمی فرید عصر و وحید دهر خود بود اغلب أیّام گرسنه بود و شاید در شبانه‌روز یك مرتبه نمی‌توانست غذا بخورد ، یعنی نداشت و نمی‌خورد و عمری را بهمین منوال گذراند و در عین فقر و تنگدستی دهها شاگرد تربیت نمود در حوزه‌های علمی تعلیماتی قدیم طلّاب با دست‌تنگی و فقر کشنده ←

در جلد ثانی شوارق (چاپ سنگی طهران ص۲۸٤) در مقام اثبات علم تفصیلی در ذات قبل از اشیاء بنحوی که این علم درمقام ذات شامل کلیهٔ حقایق وجودی می‌باشد گفته‌است (۱) :

(۱)

«تکمیل عرشی : قد عرفت(۲) فی تضاعیف ماذکرنا فی مباحث الوجود من الأمور العامّة من تحقیق مذهب الحکماء انّ للوجود أفراداً حقیقةً و أنّها حقایق مختلفة بالشدة والضعف متحدة مع الماهیات فی الخارج و زائد علیها بحسب العقل فقط ، لاکمایقوله المتأخرون من انّ الوجود مفهوم عام بدیهی و مصدری اعتباری لاحقیقة له فی الخارج و أنّ الماهیة المحققة فی الخارج باعتبارصدورها عن الجاعل و نسبتها الیه وارتباطها به منشأ لانتزاع هذاالمفهوم الاعتباری لئلّا یلزم کونه أعتباریاً صرفاً غیر مطابق لمافی نفس الامر ، و لاکما یقوله الاشعری من کون الوجود مرادفاً للماهیة وعیناً لها عیناً و ذهناً، ولاکما نسبه صاحب الاشراق الی المشّائین من کون الوجود زائداً علی الماهیة فی

←

دست به‌گریبانند و بااین حال چنان با خلوص بدرس و بحث ادامه می‌دهند که انسانی حیران می‌ماند .

(۱) جلد ثانی شوارق محقق لاهیجی چاپ سنگی طهران ۱۳۰۸ هق ص ۲۸٤ .

مادرنقل منتخبات فلسفی ازحکما و دانشمندان حتی‌المقدور سعی نموده‌ایم افکاریکه جنبهٔ تحقیقاتی دارد و یا مطالب تازه‌یی است که از انظار دانشمندان مخفی مانده است نقل نمائیم .

(۲) در مباحث امور عامه نیز بر این مطلب اشاره کرده‌است و به‌تحقیق این مطلب نیز اشاره نموده است .

الخارج قائماً به کالسّواد والبیاض ، لفساد کلٍّ من هذه الثلاثة .

وممّایزیده بیاناً انّ حقیقة الجعل و الصدور لایتّضح معاعتباریة الوجود لانّ محصّل مایتصوّر و یعقل منهما لیس الاّالفیض ، ولامعنی لفیضان ماهیّة المعلول من ماهیّة العلة لأنّالماهیّات متغایرة و متباینة موقوفة کلّ واحدٍ منها علی مرتبتهاو غیر قابلة للتشکیکو الاختلاف بالشّدة والضعف ولایمکن اشتمال ماهیة علی ماهیةٍ اُخری أوعلی سنخها و شبهها .

و ماقالوا من : انّ معنی المجعولیّة هو ان یجعل الجاعل الماهیّة بحیث ینتزع منها الوجود فلیس بشیءٍ لأنّ تلك الحیثیة انکانت اعتباریة فلاجدوی لها وانکانت حقیقة منشأنها أن یفیض منالجاعل فلانعنی بحقیقة الوجود سوی ذلك، لأنّ التی نقول بها لیسفرداً ذاتیاً للوجود المصدری بلفرد عرضی لهلکون الوجود المصدری وجهاً من وجوهه و هی متصورة بهذاالوجه لابکنه حقیقتها .

والذی لاجله فررنا من کون الوجود ذافردٍ حقیقی هو توهّم قیامه علی تلك التقدیر بالماهیات بحسب الخارج قیام العرض بالموضوع و استحالته ظاهرة علی ماسبق(۱) فامّا اذا قلنا بکونه عین الماهیة فیالخارج و زیادته علیها فی

---

(۱) در جلد اول شوارق کما سیأتی . اما این که فرمود برای فرار ازلزوم قیام وجود بماهیت ؛ قیام عرض بهموضوع ، قائل بأصالت ماهیت شدهایم ، کلام عجیبی است شیخ و بهمنیار و خواجهٔ طوسی «رضیاللهعنهم» و جمع کثیری از متأخران ازقبیل میرداماد «قدسسّره» و از همه مفصلتر صدرالحکماء ترکیب وجود و ماهیترا ترکیب اتحادی میدانند نهانضمامی و مؤلف خود در شرح کلام خواجه : «لیسالوجود امراً ینضمّ الی الماهیّة . . .» این مطلب را تحقیق فرمودند عجبتر آنکه درجای دیگر فرمودهاند اینکه ما قائل باصالت ماهیت شدهایم برای نفی توهّم استغنای ماهیت از جعل و رفع امکان از

←

العقل فلامجال لتوهم الاستحالة وفرق بين قولنا: الوجود عين الماهية فى الخارج و بين قولنا : ليس فى الخارج الا الماهيّة . فليتدبّر .

والأول هومانقوله والثانى مايقوله الأشراقيون. والحق الحقيق بالتصديق هو : ان الفائض عن العلة والصادر عنها بالذات ؛ انما هو وجود المعلول ، فاذا فاض الوجود من العلّة و باينها بالعدد يلزم أن يكون له هويةً امتاز بها عن العلّة و هذه الهويّة اللازمة هو المراد من الماهية فهذا الفايض من الجاعل امر يحلّله العقل الى أمرين .

احديهما ما يعبّرُ عنه بالكون و هو المراد من حقيقة الوجود و ثانيهما الكائن بهذا الكون و هو المراد من الماهيّة ؛ فالمعبّرُ عنه بمنزلة ذات الشىء الموجود فان الوجود بهذا المعنى يرادف الذات وماتواطئوا عليه من كون الوجود مقولاً بالتشكيك الوجود بهذا المعنى، لاالوجود الانتزاعى المصدرى، فليكتف هيهُنا بهذا القدر من المعنى و مَن اراد الاستقصاء فليراجع ماحقّقناه فى تضاعيف مباحث الوجود و فى نيّتنا أن نأتى برسالة مفردة لتمام التحقيق فيه بحيث يرتفع منه جميع الأوهام والشكوك انشاءالله تعالى .

←
ماهيت و داخل شدن آن در مملكت وجوب ذاتى است «واذ ارتفع هذاالتوهم فلامضائقة من اصالةالوجود و اعتباريّة المهيّة كما هو مذهب استادنا الحكيم الإلهى (قده)» در حالتى كه مفهوم اعتبارى از كثرت بطلان هرگز راهى بمقام تأثير و تأثر و مقامى در عالم واقع و خارج ندارد و همیشه در مقام خفاى محض و بطلان صرف آنهم به‌تبع نور وجود و ظهور هستى خودرا در صورت ظلّ وجود و يا بنام صورت اسماء الهيّه در شمار ثانى مايراه الأحول نشان ميدهد لذا نمود وجوداست وحقيقت واصل وجود چون صرف است غيرى قبول نمى‌نمايد حتى بنام نمود .

اذا عرفت ذلك فاعلم: أن وجود العلّة اشدّ لامحالة من الوجود المعلول و المراد من الشدّة هو كون الشيء بحيث ينتزع منه امثال شيء آخر فيكون الشيء الاوّل هو الشديد والثاني هو الضّعيف، فالاشدّ كأنّه يشتمل على عدّة أمثال الأضعف ، فالوجود العلة لكونه أشدّ من الوجود المعلول يكون مشتملاً على الوجود المعلول مع زيادة فالعلة الّتي هي مبدء للعلل كلّها وينتهي اليها جميع المعلولات كأنّها يشتمل على المعلولات كلّها فهي المعلولات كلّها بعنوان الوحدة ، و اذا صدر عنها المعلولات و تباينت و تمايزت بعضها من بعض كانت جميعها هي العلّة بعنوان الكثرة من دون أن ينقص من العلة شيء اذالمعلول ليس جزءً من العلة و بعضاً منها حقيقةً بل انّما هو أثر منها و ظلّ لها ، و ما من المعلول في العلة انّما هو أصله وسنخه اذ فرق بين أن يفيض شيء من شيءٍ و بين أن يقسّم شيء الى شيء ، فمفاد العلية و التأثير انما هو الأول دون الثّاني فالوجود الواجبي مشتمل على وجود جميع الموجودات (على وجودات الممكنات) التي هي عبارة عن ذواتها ، لاأقول عن ماهيّاتها اذ فرق بين الذّات و الماهيّة فعلمه تعالى بذاته عين العلم بجميع ذوات الأشياء و هذا هو المراد من كون ذاته علماً اجماليّاً بالأشياء و عقلاً و بسيطاً لها على معنى ماحصّلناه من كلام الشّيخ(۱) » .

حكيم لاهيجي «اعلى‌الله مقامه» دراین مسأله اصالت وجود را ازچند طریق

(۱) این مطلب عمیق را حکیم محقق لاهیجی در جلد دوم شوارق بیان کرده‌است در این تکمیل چند مطلب تحقیقی لاهیجی بر طبق مشرب و مرام استاد بزرگ خود صدر الحکما «قدس سرهما» بیان فرموده‌است كما ذكرناه في المتن .

بیان کرده است و سپس پرداخته است به‌لـزوم سنخیّت بین علت و معلول و اثبات تشکیك خاص و بیان نحوهٔ انطواء کثرات در وحدت صرفه و بیان وحدت اطلاقی حق .

بدون قبول مبانی مذکور اثبات علم تفصیلی حق بجمیع موجودات محال است و روی همین جهات ما در کتب و مسفورات خود بیان نموده‌ایم که محقق لاهیجی قائل باصالت وجوداست و از ترس قشریـون مرام خود را مخفی نموده است . با اینکه شوارق را بسبك متکلّمان تألیف نموده و جمیع جهات تقیّه را مراعات نموده است در اول شوارق تصریح نموده است که : «باتألیف این کتاب خود را هدف طعن معاصران خود قرار داده‌ام» .

حاصل مرام او در این تکمیل عرشی آنستکه وجود بحسب مفهوم زائد بر ماهیت و متغایر بااعیان ثابته است ولی باعتبار تعیّن خارجی عین ماهیاتست ؛ اتحاد امر متحصّل باشییء لامتحصّل(۱) .

دیگر آنکه حقیقت جعل همان افاضه است و فیض شیء امری مباین با مفیض نیست فیض شیء همان تنزل مفیض است که بحسب سنخ ذات و جوهر حقیقت با مفیض متحدند اتحاد شیء و فیء بهمین لحاظ تباین وجودی ندارند و چون مناسبت و سنخیت بین علت و معلول شرط لازم است علیت و معلولیت فقط درسنخ‌وجودات‌است نه‌ماهیات وهرماهیتی باعتباراصل حقیقت(۲) وجوهر ذات از ماهیت دیگر منعزلست و هیچ ماهیتی مشتمل برماهیت دیگر نیست و اصل ماهیت قبول تشکیك نمی‌نماید .

سپس پرداخته است بابطال مسلك قائلان بأصالت ماهیت‌که بعد از اقرار باین مطلب که ماهیت اگرچه بحسب نفس ذات وجود ندارد ونسبت وجود وعدم

---

(۱) ماهیت در جمیع مراتب وجودی فانی در وجوداست و مرتبه‌یی خالی و عاری از وجود برای ماهیات متصور نمیباشد اشد انحاء فنا ، فنا و انغمار مـاهیت در حقیقت وجودست .

(۲) این مطلب را صدرالدین شیرازی استاد صاحب شوارق در مسفورات و کتب خود مشروحاً بیان فرموده‌است .

و وحدت و کثرت و شدت و ضعف بأصل جوهر ماهیت متساوی است و همین تساوی را امکان و با منشأ انتزاع امکان دانسته‌اند ولی ماهیات باعتبار انتساب بجاعل قیّوم حیثیّتی اکتساب می‌نمایند که باعتبار این حیثیت منشأ انتزاع وجودند(۱) همین تقریر را در جواب اشکال ملاعبدالرزاق به‌تبع **شیخ اشراق** و سایر قائلان بأصالت ماهیت، نموده است و خود در اینجا آن را بدیهی‌البطلان میداند لذا گفته است : این حیثیت وماهیت باعتبار این جهت اگر حقیقتی است که ازجاعل قیّوم صادر میشود ازسنخ ماهیات‌است که باید امری اعتباری‌باشد و اگر این حیثیت عین تحقق و خارجیت و منشائیت اثر است این خود همان وجود است .

بعد از بیان این‌نکتهٔ دقیق فرموده است حقّی‌که ازقبول آن مفرّی نداریم و هرعقل مستقیمی آنرا تصدیق می‌نماید آنستکه فائض و صادر از علت جوهر ذات وجود معلول است کـه بعد از تنزل از علّت قهراً محدود بحدی میشود و تباین عددی که منشأ امتیاز معلول از علت است تحقق می‌یابد و بالأخره معلول صادر از علت نامتناهی قهراً حدی بخود میگیرد کـه از این حد تعبیر بماهیت نموده‌اند .

از آنجائیکه این حد خود امر عدمیست و خارجیت ندارد محقق لاهیجی گفته است : فایض از علّت را عقل منحل بدو چیز می‌کند . چه آنکه هر ممکنی زوج الحقیقه است از وجود و ماهیت آنچه که بالذات از علّت صادر میشود حقیقتی است که عین خارجیت و منشائیت اثر است و همین امر منشأ انتزاع وجود است که از آن تعبیر بهویّت خارجیه و وجود خاص نموده‌اند جزء دیگر ماهیتی است که لازم این وجود است و بالعرض تحقق دارد و وجود واسطهٔ در

---

(۱) درحالتی که این حیثیت باآنکه منشأ انتزاع وجوداست (وباین مناسبت ماهیت مستحق حمل موجوداست ،) از سنخ ماهیات‌است در حالتی که اگر اصل سنخ ماهیت منشأ انتزاع وجود باشد باید هر ماهیتی مستحق حمل موجود باشد وگرنه تفکیک ملازم با تشکیك در ماهیات‌است .

عـروض از برای تحقق چنین حقیقتی است و تحقـّقی غیر از تحقـّق وجـود خاصّ ندارد .

بهمین مناسبت اهل تحقیق در سنخ وجود تشکیك قائلند و معتقدند که صادر بالذات انحاء وجوداتست که بحسب تحقـّق سلسلهٔ طولیه و باعتبار آنکه جمیع انحاء وجودات در سلك وجود واحدند تشکیك خاصی محقق شده‌است .

بنابراین اصل وجود و آنچه که تحقق واقـعی دارد انحاء وجوداتست که منشأ انتزاع مفهوم اعتباری وجود است و آنچه‌که اعتباری و ازمعقولات ثانویه است مفهوم وجود مصدری و ماهیت ممکنه نباشد .

محقق لاهیجی ملاك علم حق و هر علت مفیض وجـود معلول را بمعلول همان انطواء معلول در وجـود جمعی علت میداند و مبدءالمبادی از آنجهت که جامع جمیع فعلیاتست برهرحقیقتی «علی ما هی علیها» علـم دارد چون معلول تنزل وجود علت است لذا جمیع معالیل وجودیه را اگـر ما بنحو وحدت لحاظ کنیم علت مفیض وجود آنها را ملاحظه نموده‌ایم تباین و تمایز حقایق از ناحیهٔ تنـزّل وجود از مقام اطلاق حاصل شده‌است و حق بوحدته جمیع حقایق است در موطن اجمال و تفصیل مقام جمع وجود حق و مراتب فرق آن خلقست .

محقق لاهیجی درآخر بحث بین سنخیت تولیدی که از خواصّ مادیات است و بین سنخیت لازم شیء و فیء، واصل و فرع فرق‌گذاشته وگفته است صدور معالیل ازحق ملازم با انقسام و تجزّی حق نمیباشد وفرق‌است‌بین‌افاضه و تجلی و ایجاد و بین تجزی و تعدد وانقسام درعلل مادیه نوعاً علیت ومعلولیت «اعدادی» ملازم با تقـدّر و تجزی و انقسام است و لیکن افاضه و تجلی همان علت است درکسوت معلول‌ [illegible] از حقیقت [illegible] چیزی‌کم‌شود «ولایزیده کثرة العطاء الا جوداً و کرماً» .

ولی محقق لاهیجی [illegible] شایسته یك فیلسوف تربیت شده در مکتب ملاصدرااست نحوهٔ علم حق [illegible] قبل‌از ایجاد [illegible] تنموده [illegible] بااین مهمی را بنحو ابهام [illegible] است این [illegible] تعلیقات خفری بر تجرید وگوهرمراد [illegible] باجمال برگزار نموده [illegible]

(۲)

ملاعبدالرزاق درگوهرمراد(۱) درموارد متعدد اصالت وجودرا باین‌عبارات نفی کرده است :

«فصل دوم از باب سوم از مقالهٔ دوم در بیان آنکه صادر و مجعول بالحقیقة ازواجب تعـ.. ماهیت‌أشیاءاست یاوجودأشیاء یااتصاف ماهیت‌بوجود؟

بدانکه هریك ازاحتمالات ثلاثه قائل دارد واحتمال اول مذهب محقّقین است و بیانش آنستکه سابقاً دانسته شد که وجود نیست مگر مفهوم اعتباری عقلی که در خارج واقع نتواند بود و صادر و مجعول بالذّات لامحاله عینی است واقع در خارج پس ماهیت باشد نه وجود بلکه چون ماهیّت واقع گردد اگر عقل‌انتزاع کند ازاومفهوم بودن درخارج را که معنی وجوداست پس قائل بجعل وجود ازوجود مذکور مفهوم خواهد بدیهی است لامحاله بطلانش واگر گوید که مراد از وجود حقیقتی است در خارج که بأزای مفهوم مذکوره‌است گوئیم امری در خارج بازای مفهوم مذکور نخواهد بود مگر چیزی که منشأ انتزاع مفهوم مذکور باشد و منشأ انتزاع مفهوم مذکـور در ممکنات نیست مگر ماهیت ممکن صادر شده بسبب ارتباط و ملاحظهٔ وی باجعل جاعل پس اگر مراد از حقیقت وجود عین همین ماهیّت صادر شده باشد بسبب آنکه منشأ انتزاع وجوداست نزاع‌لفظی(۲)خواهدبود چه‌آنکه مرادما ازمجعولیتِ ماهیت

(۱) گوهرمراد چاپ گ بم ۱۳۰۱ هـ ق ص ۱۰۸،۱۰۷ .

(۲) ما در مباحث بعد برطبق فرمودهٔ لاهیجی خواهیم گفت که نزاع لفظی نیست و ماهیات ممکن نیست از جاعل صـادر شوند از جاعل صادر نشود مگر آنچیـزی که سنخیت با جاعل داشته باشد . لازمهٔ اصالت ماهیت تباین حقایق وجودی‌است .

همین ماهیت صادر شده از جاعل است که أخّص است از ماهیت مطلقه و ما آن را حقیقت نام کنیم و اخص از ماهیّت مطلقه دانیم ووی آنرا وجود نام کند و مباین ماهیت مطلقه داند و حال آنکه ظاهر است عدم مباینت او با ماهیت مطلقه و امّا بطلان احتمال ثالث نیز ظاهر است ؛ چه هرگاه مجعول بالحقیقه اتصاف باشد نه‌ماهیت و نه وجود لازم آید که ماهیت و وجود بلاجعل واقع باشند و چون واقع باشند موجود باشند چه وجود نیست مگر واقع در خارج وچون موجود بلاجعل باشند مستغنی باشند ازغیر دروجود پس واجب الوجودباشند وتعدد واجب لازم‌آید باآنکه‌واجب قبول اتّصاف بغیر نکند و اگر گوید : وقوع ماهیّت و وجود بلاجعل لازم نیاید بلکه هرکدام مجعول باشند بجعل بالعرض و مجعول بالذات نباشد مگر اتصاف گوئیم : که هرگاه مجعول بالذات اتصاف باشد و هرکدام از ماهیت و وجود مجعول به‌تبعیّت وی لازم آید که متحقق و واقع در خارج بالذات نفس اتّصاف باشد پس نفس اتّصاف ، ذاتی باشد و عینی خارجی که صادر شده باشد از جاعل وما ازماهیت نخواهیم مگر ذاتی چنین پس اتّصاف ، ماهیتی باشد از ماهیّات و لازم آیدکه ماهیت مجعول باشد فی‌الجمله واگرمجعولیت این‌ماهیت نیز که اتصاف‌است راجع شود بمجعولیت اتّصاف همین ماهیت بوجود خود لازم آید ترتّب ماهیات غیرمتناهیه درهرماهیتی ازماهیات ونیز لازم‌آید که هرگاه فرض کنی وجود ماهیّتی را موجود از ماهیّت نباشد بلکه ماهیت دیگر باشد و در این مقام احتمال رابع هست‌که ظاهراًکسی بآن نرفته است وآن احتمال جعل مرکب ماهیت است مثل جعل الانسان انساناً الی غیر ذلك و بطلان آن در نهایت ظهور

است و شیخ در جواب تلمیذ خود بهمنیار اشاره بظهور بطلان این احتمال کرده است حیث قال :

«الجاعل لم‌یجعل المشمش مشمشاً بل جعل المشمش موجوداً» و کسی این عبارت‌اخیره وامثال‌این درجائی که ببیند توهم نکند قائل‌بودن شیخ را بجعل مرکب ماهیت‌ووجود چنانکه مذهب‌قائلان بمجعولیت‌اتصاف‌است چه شیخ و سایر محققین مصرحند(۱) بجعل بسیط ماهیت(۲) و باینکه هرگاه چنین عبارتی گفته شود مراد جعل ماهیت است و اشاره است بآنکه وجود امری نیست‌که محتاج بجعلی باشد وَرای جعل ماهیت بلکه همین‌که ماهیت مجعول شد بهمین مجعول شدن موجود می‌شود . پس در موجود گردانیدن ماهیت همین کافی است که ماهیت مجعول شود و صادر گردد از جاعل و چون صادر گردد لامحاله واقع شود درخارج وهمین واقع شدن آن درخارج معنی موجود بودن آنست در خارج(۱) .

---

(۱) این گفته با کلام لاهیجی مناقض‌است چه آنکه دراوائل کتاب شوارق اصالت وجود را استناد بمحققان از حکما داده و وعده کرده‌است که ملاك آنها را بیان کند و در مبحث علم حق بیان فرموده‌است و بعدازتحقیق این مسأله آنرا محصل کلام شیخ در علم حق بأشیاء قبل از ایجاد دانسته‌است اگرچه کلام او در آنجا نیز تمام نیست و شیخ قائل بصور مرتسمه‌است و قائل بصور مرتسمه این قول را از عدم تصورانطواء کثرات در ذات واحده اختیار نموده‌است .

(۲) شیخ و اتباع او بنا بر تصریحات عدیده قائل به‌اصالت‌وجودند مابه‌تبع ملاصدرا در کتاب هستی چاپ مشهد سال ۱۳۸۱ و شرح مشاعر چاپ مشهد ص۱۲۸ مفصل مرام شیخ را تقریر نموده‌ایم .

(۳) عبارات قدما ازجمله شیخ در جعل ماهیت ازاین‌قراراست :

←

« بیان آنکه محقق لاهیجی متمایل به‌تصوّف بوده‌است و مسلك اصلیِ او همان مسلك اهل‌سلوك ومرامِ او همان مرام استادِ خود میباشد »

ملاعبدالرزاق باتمام روشن بودن اوضاع و احوال از جهاتی شخصیّت او قابل مطالعه است، و بعقیده حقیر در بین متأخران کم‌نظیر است .

این مرد در دقت نظر و تحقیق از راسخان در حکمت و فلسفه است در فلسفه مشّاء فیلسوفی راسخ و در کلمات اشراق حکیمی متضلّع و در احاطه باقوال متکلمان از شخصیتهای بارز شیعه است .

در وجه ترجیح طریقه متصوّفه برطریقهٔ حکمای راسخین در گوهرمراد چنین گفته است :

(۲)

«بدانکه راه خدای تعالی راهیست که جز بپای عجز و نیستی اندیشه سلوك آن نتوان نمود ، مشت خاك را باخالق پاك چه‌مناسبت «ماللتّراب ورب الارباب» مخلوق را باخالق و ممکن را با واجب و حادثرا با قدیم و فانی را با باقی هیچگونه مناسبتی نیست که دست توسّل در آن زده متوجّه درگاه او توان شد مگر بسلب همهٔ نسبتها، که چون نسبتها همه مسلوب گشت وپرده‌های وهم و خیال از پیش نظر برخاست و یأس کلی حاصل شد نوید امید کلّی باشد

←

« ماجعل‌الله المشمش مشمشاً بل اوجده» ظاهر این عبارت عدم مجعولیت ماهیت است و تقریباً ظهور قریب بصراحت در جعل وجود دارد یعنی حق‌تعالی زردآلو را زردآلو ننموده‌است بلکه آن را ایجاد نموده‌است فرق ایجاد با وجود اعتباری‌است . وجود حقایق را اگر بحق نسبت دهیم ایجاداست و اگر بماهیات و حدود امکانیه نسبت دهیم وجوداست نظیر ایجاب و وجوب اگر خیلی تنزل کنیم این عبارت در اصالت وجود اظهراست تا دلالت بر اصالت ماهیت .

چه هرگاه گردنشست و هوا صاف شد دیدنی دیده شود، وجود ممکنات گردی است برخاسته و فضای اندیشه هوائیست غبارآلود تا گرد نشیند غیر گرد دیده نشود و مقصود محققین از صوفیه از دعــوی وحدت وجــود و ادعای فنای مطلق زیاده بر این معنی که اشاره بآن شد نمی‌تواند باشد هرچــه غیر از این بشنوی زنهار نشنوی و بالجمله راه خدا راهیست به‌غایت باریك و خود بخود این راه پیدا نتوان نمود و بپای‌مردیِ عقل این راه‌سیر نتوان کرد، بلکه بفضل او امیدوار باید بود و او بعنایت خویش این راه را بربندگان خود گشاده و أنبیاء را بنمودن این راه فرستاده ولی چون راه نموده‌شد براه نموده خود باید رفت و با آنکه خود می‌باید رفت تا او نبرد نمی‌توان رفت و بباید دانست که آدمی را بخدای تعالی دو راهست :

یکی راهِ ظاهر ودیگری راه باطن لیکن راه باطن راهیست که از او بخدا توان رسید ، راه ظاهر راهیست که باوی خدای را توان دانست و از دانستن راه بسیار است تا برسیدن واینکه اشاره بصعوبتِ آن شد راه باطن است و در راه ظاهر چندان صعوبت نیست چه راه ظاهــر راه استدلال است و استدلال مقدورِ هرعاقلی است که از آثار پی بمؤثرات بَرَد وراهِ استدلال مقدم است بر راه سلوك چه تا کسی نداند که منزلی هست طلب راهی که بمنزل برتتوان کرد و بعثت انبیاء برای ارشاد راه ظاهر و استدلال نیست باین معنی که یافتن راه موقــوف بنمودن پیغمبر باشد که اگــر چنین بودی دور لازم آمدی چه تصدیق پیغمبر باینکه فرستاده خداست موقوف بشناختن خدا باشد بلکه کار پیمبران در هدایت این راه ازبابت بیدارکردن خفتگانست کسی که خفته صحیح

البصر را بیدار کند او لامحاله ببصر خود اشیاء را به‌بیند و آن بیدارکننده در دیدن بیدار شده زیاده از بیدار کردن دخلی نداشته باشد وتواند بود که‌کسی خود بخود بیدار شود و أشیاء را بیند چه بیدار شدن البته موقوف به‌بیدار کردن دیگری نیست .

کذلك مردمان درخوابِ غفلت‌اند ونسبت غفلت بچشم عقل چون نسبت خوابست بچشم حسّ پس کار پیغمبران همین‌باشد که مردم را از خواب غفلت بیدار کنند و تواند بودکه‌کسی خود بخود بیدارشود پس چون مردم ازخواب غفلت بیدار شوند اگر عقل از پردهٔ غفلت برآمده را بکار برند خدا را بیقین توانندشناخت و اگر بعد از بیدار شدن از خواب غفلت خدای را نشناسند بسبب آن باشد که عقل بکار نبرده باشند مثل کسی که از خواب بیدار شود چشم باز نکند تا اشیاء را به‌بیند(۱) » .

(٤)

در کتاب گوهرمراد در علت ذکر اختلاف علما و بیان غرض و فائدهٔ علم کلام گوید :

«بدانکه جنس اختلاف علما در معارف الهی منحصر در متکلمیّن و حکمیّن است و اختلاف متکلمیّن در معتزلیّن و اشاعریّن است .

صاحب شوارق این قبیل مسائل را نقط در گوهر مراد بیان نموداست اگرچه به‌مسائل نظری تصوف در همه‌جا توجه دارد .

اما طریقهٔ تصوّف قسیم این اقسام نیست چه اختلاف این أقسام در سلوك

(۱) رجوع شود بکتاب گوهرمراد چاپ بمبئی ص۸، ۹ .

راه ظاهر و طریقهٔ نظر و استدلال است و حقیقت تصوّف نیست مگر سلوك راه باطن و غایت آنها علمست و غایت این وصول عین دانسته شد که طریقهٔ سلوك باطن مسبوقست برسلوك ظاهر پس صوفی نخست باید یا حکیم باشد و یا متکلّم و پیش از استحکام علم حکمت و کلام و بالجمله بی‌استکمال طریق نظر خواه بر وفق اصطلاح علما و خواه بدون آن ادعای تصوّف صیّادی و عام‌فریبی باشد .

سخن در لفظ تصوّف و لغت صوفی نیست بلکه غرض سلوك معنویست و طلب وصول حقیقی ، و فانی‌شدن از هرچیز غیر اوست و باقی بودن بدوکه حدیث «کُنتُ سَمعَه وَ بَصَرَه» اشاره بدان مرتبه است و اخلاص و تقوی حقیقی در شرع عبارت‌از آنمنزله است و مکاشفات علمیّه‌که صوفیّه مدعی آنند نه‌مراد حصول علم نظریست بی‌حاجت دلیل و برهان بسبب آنکه حصول علم نظری بی‌حدّ وسط محالست چنانچه بیاید بلکه مراد مشاهدهٔ نتیجهٔ برهان است مجرّد از اغشیهٔ اوهام و خیالات .

تفصیل این اجمال آنست که : نفس ناطقه هرچند آمیخته‌تر بود با شهوت وغضب وسایر قوای جسمانیه ادراك عقل مرمعقولاترا مشوبتر باشد بپرده‌های وهم و خیال و هرچند معتادتر شود بترك عادات و رسوم و مجردتر از آمیزش محسوس و موهوم ؛ مشاهدهٔ عقل مرمعانی مجرّده را بی‌پرده‌تر و روشن‌تر باشد(۱)» .

بنا بر آنچه نقل‌شد ملا عبدالرزاق باطناً متمایل بتصوف‌است ومعتقداست

---

(۱) گوهرمراد چاپ بمبئی ، ص ۱۰، ۱۱ .

که انبیاء و اولیاء مأمور تبلیغ و بیان این‌طریقه‌اند ولی چون طیّ منازل سلوك صعب‌المنال‌است هرکسی مرد سلوك این طریق نیست.

باز در گوهرمراد (ص۱۱) گوید :

(۵)

حکم صحّت کشف لا محاله موقوف باشد ببرهان پس اگر کسی دعوی کشف برنقیض مقتضای برهان صحیح کند مستحقّ تکذیب باشد.

بین کشف علمی و کلی و کشف جزئی که از مقوله کرامت محسوب میشود فرق گذاشته است و بیان نموده است که طریقهٔ حکمای اشراق همان سلوك راه باطنست ولی این کشف مؤخّر و بعد از سلوك راه ظاهر واستواری در قواعد حکمت و منطق است. فرق بین صوفی و حکیم اشراقی آنستکه طریقهٔ تصوّف بعد از آشنائی کامل باقواعد کلامی و استواری درعلم شریعت است بهمین لحاظ مبانی مدوّنهٔ در کتب عرفا کاملتر از مبانی اشراقیون از حکماست(۱).

و نیز گوید :

(٦)

«شناعت اشراقی مرمشّائی را وهمچنین مذمّت صوفی مرمتکلّم وعالم رسمی را راجع شود باینکه اقتصار بسلوك راه ظاهر کرده اکتفا بتحصیل مفهوماترا قدوه داشته‌اند و سلوك راه باطن و طلب وصول حقیقی راکه غرض اصلی همان است ضایع و مهمل گذاشته و مذمّت مشّائی و متکلّم مراشراقی و صوفی رادر این باشدکه ایشان تحصیل علم ظاهر وتحقیق طریق برهان نکرده قدم در سلوك راه باطن گذارند و در حقیقت هردو طایفه راست گفته باشند

(۱) گوهرمراد ص ۱۰ ، ۱۱ (۲) گوهرمراد ص ۱۱ ، ۱۲

چه کمال حقیقی در آراستگی ظاهر و باطن است .

اما ترك باطن واکتفا بظاهر تقصیر وغرور است وسیر باطن بی‌سلوك ظاهر ضلال و قصور و در مشهور طریقهٔ اشراق را قسمی از حکمت دانند و حکمت را منقسم دارند بطریقهٔ اشراق و طریقهٔ مشّاء وتصّوف‌رانیزطریقهٔ علیحده از طرق تحصیل معرفت شمارند .

و تحقیق آنستکه حکمت مشّاء در برابر علم کلام باشد و طریقهٔ اشراق در برابر طریقهٔ تصوف و آن هردو در سلوك ظاهر باشد و این هردو در سلوك راه باطن چنانکه بیان نموده شد .

اما فرق بین کلام وحکمت آنستکه چون دانسته شدکه عقل را درتحصیل معارف الهی و سایر مسائل عقلیه استقلال تمام حاصل است و توقّفی در این امور به‌ثبوت شریعت ندارد پس تحصیل معارف حقیقیّه و اثبات احکام یقینیّه برای اعیان موجودات برنهجی که موافق نفس الأمر بوده باشد از راه دلائل و براهین عقلیه صرفه که منتهی شود ببدیهیات کـه هیچ عقلی را در قبول آن توقف و ایستادگی نباشد بی‌آنکه موافقت یا مخالفت وضعی از اوضاع یا ملّتی از ملل را در آن مَدخلی بود وتأثیری باشد طریقهٔ حکما بود وعلم حاصل شده باین طریق را باصطلاح حکما علم حکمت گویند و لامحاله موافق شرایع حقّه باشد چه حقیقت شریعت در واقع ببرهان عقلی محقّق میشود(۱)» .

صوفیان و قَلَندرانیکه نه در حکمت بحثیّه صاحب قدم راسخند و نه

---

(۱) رجوع شود بگوهرمراد چاپ بم . . ص ۱۱ ، ۱۲

از علم کلام و نصوص و ظواهر مربوط بمبدء و معاد اطلاع دارند و خود را مرشد و راهنمای مردم معرفی میکنند مثل اقطاب عصر ما واعصار سابق رهزن عوامند صدرالمتألهین در رسالهٔ «کسر أصنام الجاهلية» متعرّض احوال و مَبلَغِ معلومات این گروه شده‌است و فضایح آنها را آشکار نموده است .

***

ملاعبدالرّزاق در جلد اول و دوم شوارق اشتداد در وجود و حرکت جوهریه را ابطال نموده است استدلال او عمده در ابطال حرکت در جوهر همان مناقشه شیخ رئیس (عدم بقاء موضوع در حرکت اشتدادی) است .

این اشکال نظیر سایر اشکالات برحرکت جوهری بی‌اساس و مُختَلُ البنیان است از این اشکال ملاصدرا و اتباع او جواب داده‌اند .

استادِ اینجانب در علوم عقلیه (۱) اشکال صاحب شوارق را از گوهرمراد نقل(۲) و درمقاله‌یی مفصل ازآن جواب داده‌است .

در گوهرمراد گوید :

(۷)

«حرکت در مقولهٔ جوهر ممکن نیست ، چون جوهر ذاتی جِسمَست و حرکت در ذاتیّات جائز نمی‌باشد چه تمامیّت شیء بذاتیاتست پس اگر ذاتی از ذاتیّاتِ شیء او را حاصل نباشد آن شیء آن‌شیء نخواهد بود و چون آن شیء ، آن شیء نباشد صادق نیست که آن شیء بسوی ذاتی خود حرکت کرده است و وقوع حرکت در مقولات عرض جائز است و در چهار مقولهٔ آن واقع» .

---

(۱) سید اماجدالفقهاء و الحکماء آقا میرزا ابوالحسن قزوینی «مدظله» در مقاله‌یی مربوط بصدرالدین شیرازی که دریادنامهٔ ملاصدرا منتشرشده‌است ازاین‌قبیل اشکالات جواب فرموده‌اند .

(۲) گوهرمراد چاپ بم ص۵۲ .

ما به‌تبع صدرالمتألّهین در کتب خود بطور تفصیل بیان‌کرده‌ایم که ماده بانضمام‌صورتی از صور متوارده موضوع حرکت است و هرصورت‌بالفعل‌بعینها ماده است از برای حصول صورت دیگر ، و انحاء صور بنحو تدریج وارد ماده میشود وذات واحد قبول اشتداد می‌نماید وذاتیات قبول‌تشکیك‌می‌نمایند وچون وجود اصل در اعیان‌است و تشکیك دروجود ذاتی وجوداست باعتبار سریان و ظهور درحقایق هیچ اشکالی لازم نمی‌آید و ماهیات به‌تبع وجودات دارای عرضی عریضند علاوه بر این ما تشکیك در ذاتیّات را قائلیم و برطبق قواعد عقلی حرکت در عرض ناشی از حرکت در جوهر و ذاتیاتست .

***

ملاعبدالرزاق به‌تبع شیخ‌رئیس عالم مثال(۱) را منکر است و در آخر این بحث طریقهٔ استاد خودصدرالمتألهین‌را بهترین‌طریقه از برای اثبات‌عالم مثال و برزخ دانسته است در گوهرمراد گفته است :

(۸)

«بدانکه جماعتی از حکمای اسلام سیّما شیخ شهاب‌الدّین سهروردی مشهور بشیخ اشراق که تدوین حکمت اشراقیّین در زمان اسلام او کرده ، مدعی آنند که ملوك و صَنادیدِ عجم در زمان سابق مثل کیخسرو و نظرای وی ارباب حکمت اشراق بوده‌اند و حکمای یونان نیز هرکه سابق بر ارسطو بود برطریقهٔ حکمت اشراقیّین بوده و ارسطو مخالفت کرده با ایشان و تدوین حکمتی که‌مشهوراست به‌حکمت مشّائین نموده وفرق میان حکمت اشراقیّین و حکمت مشّائین بچند وجه‌است وعُمدة ما هو المشهور آنکه اشراقیین در

(۱) مثال بردو قسم است : نزولی و صعودی . شیخ اشراق و عرفای اسلامی مثال نزولی را مبرهن نموده‌اند ولی در برزخ صعودی و نحوهٔ تجرد آن ساکت مانده‌اند و برهان برتجرد برزخی اقامه ننموده‌اند شیخ اشراق قوهٔ خیال را مادی میداند و سنخیت بین مثال مطلق و برزخ جزئی و منفصل را حفظ ننموده است .

تحصیل حکمت طریقهٔ ریاضت ومجاهده ومکاشفه قدوه دانند والتفاتی بنظر و بحث نکنند(۱) بلکه گاه باشد که منافی دانند بخلاف مشّائین که در تحصیل حکمت نظر و قیاس منطقی را عمده دانند و هرچه نه برطبق قیاس وبرهان بود التفات بآن نکنند و نسبت اشراقیین و مشائین در زمان سالف چون نسبت صوفیّه و متکلّمین است در زمان اسلام .

حکمای اشراقیّین و صوفیّه ادعا کنند مطالب کثیره از حکمت ومعرفت که مشّائین و متکلمین منکر آنند و مؤدّای نظر و برهان مخالف مقتضای آن و از جمله قول بعالم مثال است اشراقیین و صوفیه معتقدند «متفقند ـ خ‌ل» که‌مابین عالم‌عقلی که‌عالم مجردات‌صرفه‌است‌وعالم‌حسّی که‌عالم‌مادیات‌محضه‌است عالمی‌است که موجودات آن عالم مقدار وشکل دارند لیکن ماده ندارند، پس مجردات محضه مجرّدند از ماده و مقدار هردو ، مادیات محضه متلبّس است بماده ومقدارهردو، موجودات این‌عالم‌مجرداست ازماه و متلبّس‌است بمقدار مانند صور خیالیّه ، لیکن صور خیالیه متحقّقند در ذهن نه در خارج و عالم مثال متحقق است در خارج و این عالم متوسّط است بین‌العالمین چه از جهت تجرد از ماده مناسب است با عالم مجرّدات و از جهت تلبّس بمقدار و شکل مشابه است باعالم مادیات وهرموجودی ازموجودات هردوعالم را مثالی است

---

(۱) همانطوریکه بیان شد بعد از تحکیم طریقهٔ نظر اهل اشراق بریاضات و مکاشفات پرداخته‌اند لذا می‌بینیم طرفداران حکمت ذوقی و بزرگان از حکمای اشراق مثل شیخ اشراق و کمّل از اهل عرفان بحکمت بحثی کاملاً وارد بوده‌اند و برخی از آنها در هر دو رشته کتاب نوشته‌اندوبرخی‌ازآنان بین‌مباحث کشفی‌وابحاث عرفانی وذوقی جمع نموده‌اند .

در این عالم متوسّط قائم بذات خود حتی الحرکات و السّکنات و الاوضاع و الهیئات والطعوم والروایح وغیرذلك من الأعراض ووجود موجود مجرد در این عالم برسبیل تنزلست که قبول تلبّس بمقدار و شکل کرده و وجود موجود مادی در او برسبیل ترقّی که خلع ماده و بعضی ازلوازم ماده مانند وضع نموده و این عالم را عالم مثال و خیال منفصل و عالم برزخ نیز گویند و گاه باشد که موجود عالم مثال ظاهر شود دراین عالم مادی وبحواس ظاهره ادراك آن توان کرد و اجسام صقیله و شفّافه این عالم مادی مانند آینه و آب و هوا مظهر موجودات عالم مثال باشند و همچنین خیال انسان مُظهر آن شود و صورت آئینه و صور خیالیّه همه از موجودات عالم مثال باشند که در مظهر آینه و خیال برای ما ظاهرشوند وکذلك الصورالّتی یراهاالانسان فی‌المنام ازحکمای أقدمین منقول است که : «انّ فی الوجود عالماً مقداریّاً غیر عالم الحسّی لایتناهی عجائبه و لا یُحصی مُدُنه و من جملة تلك المدن جابلقا وجابرسا و هما مدینتان عظیمتان لکلٍّ منها اَلف بابٍ لایُحصی مافیها من‌الخلایق»(۱) .

این جماعت تصحیح معاد جسمانی باین کنند و بهشت و دوزخ و زمین قیامت را از موجودات عالم مثال دانند و تجسّم اعراض و تجسّد اعمال در این عالم صورت تواند بست .

در عالم مثال احادیثی از اهل عصمت وارد شده است که مؤیّد قول این دانشمندان است . مثل آنکه وارد است روح انسانی بعد از موت بعالم برزخ منتقل میشود و احادیثی نیز صریح و ظاهر در تجسّم اعمال است در کتب اهل

(۱) گوهرمراد چاپ بم ص ۲۲۸ ، ۲۲۹ ، ۲۳۰

حدیث موجود است مثل «و یُحشر الناس علی صورِ نیّاتهم» .

ملاعبدالرزاق این معنی را نیز نقل ننموده است که تجسّم و انتقال انسان بعالم برزخ لازم مثال صعودی است بهمین مناسبت محققان از قائلان بعالم مثال قوهٔ خیال‌را مجرد ازماده دانسته وخیال خاصّ انسان‌را خیال وبرزخ متصل‌دانند

محقق لاهیجی نیز تصریح کرده‌است که عالم مثال و برزخ غیر صور عقلیه و مُثُل افلاطونیه است تفصیل این بحث درمنتخبات فلسفی ازملاصدراگذشت

(۹)

ملاعبدالرزاق در این مبحث نوشته است :

«قول بعالم مثال مخصوص اشراقییّن و متصوّفین است و در اثبات این دعوی مستند بمکاشفه‌اند (۱) و پوشیده نیست کـه غایت برتقدیرِ صحّتِ مشاهدهٔ این‌صورت است اما حکم باینکه این صور مذکوره قائمند بذوات خود نه بمُدرَکی از مدارك علویّهٔ سماویّه و موجودند در خـارج جمیع مَدارك صادر نتواند شد مگر از وهم وحال آنکه برهان قائم است بربودن نفوس افلاك عالم بجزئیّات و بر ارتسام صورجزئیّات درنفوس منطبعهٔ افلاك عالم بجزئیّات پس کشف صحیح زیاده بر این حکم نتواند کرد کـه نفس ناطقهٔ مجرّده بسبب ریاضت متّصل شود بنفس فلکی اتّصال روحانی و مشاهده کند بعضی ازصُورِ مرتسمهٔ درآن نفس فلکی را وچون نفس مکاشف [illegible] صور را ازذات خود خارج بیند گمان کند که موجودند بوجود خارجی وبالجمله باوجود این احتمال چگونه

(۱) محققان برهان بر وجود عالمی مقداریِ مجردِ از ماده اقـامه نموده‌اند و از شبهات وهمیّهٔ مشّا جواب داده‌اند و برتجرد خیالی افلاك نیز برهان اقامه نموده‌اند ازحکیم لاهیجی تعجب است کـه بعد از ملاحظهٔ براهین مفصّل استاد خود ، خویش را در زمانی قبل از استاد قرار داده و همان تمویهات متکلمان و حکمای اتباع مشّاء را نقل می‌کند .

تصدیق دعوی مذکوره توان کرد و گاه باشد که استدلال کنند برآن باینکه: «مایشاهد من تلك الصور فی‌الخیال مثلاً لیست عدماً صرفاً ولامن‌عالم المادیّات و هو ظاهر و لامن عالم العقل لکونها ذوات مقدار و لامرتسمة فی الاجزاء الدماغیّه لامتناع ارتسام الکبیر فی‌الصغیر فی تخیّل صورة الجبل مثلاً فیجب أن‌یکون موجودات‌خارجیّة قائمة بذواتها فهو المطلوب»وفسادش ظاهر است چه برتقدیر تسلیم امتناع ارتسام صورت کبیر در صغیر احتمال مذکور أعنی ارتسام در نفوس(۱) فلکیّه را چه مانع خواهد شد.

و نعم ماقال شارح المقاصد(۲): «ولمّاکانت الدعوی عالیة والشبهة واهیة لم‌یلتفت الیها المحقّقون من‌الحکماء و المتکلّمین» و نزد حکمای مشائین نه همین است که دلیل بر وجود عالم مثال نیست بلکه برهان برامتناعش هست چه ثابت شده که هرچه قابل قسمت باشد محتاج است بوجود ماده پس وجود صورت مقداریّه بلاماده محال باشد و منعی که قائلان ببعد مکانی کنند قبول لزوم بُعدِ مکانی مرقسمت انفکاکی را بنابراختلاف نوعی مابین بعد جسمی و بُعدمکانی، این جماعت اعنی قائلان‌بعالم مثال نتوانندکرد چه‌تجویزاختلاف

---

(۱) اگر چنانچه صور خیالیه در نفس فلکی مُنطَبِع باشند نفس در مقام ادراك این صوررا درك خواهدنمود این صور ناچاروجودی فی نفسها درخیال فلك دارند و وجودی در نفس مُدرِك این صور تا بواسطهٔ این وجود نفس صور را درك نماید قهراً اشکال عدم‌جواز انطباع کبیر در صغیر لازم میآید مفرّی از این اشکال و اشکالات دیگر نداریم مگر آنکه این صور را مجرد بدانیم.

(۲) این مسأله ازمسائلی نیست که امثال شارح مقاصد بغور وحقیقت آن برسند سبب عدم تصدیق‌شیخ‌رئیس وسایراتباع مشا وانکارآنها صورمثالی‌را ناشی‌ازنرسیدن بکنه چنین مسأله‌یی‌است وقدمضی تحقیق هذاالبحث وسیأتی زیادة تحقیق فی‌هذه‌المسألة انشاءالله‌تعالی.

نوعی‌مابین شخص‌مادی و صورت مثالی‌وی صورت نبندد ، وحال‌آنکه تحقیق آن‌است که‌مستلزم وجود ماده مطلق قبول قسمت‌است اعم‌از وهمی وانفکاکی؛ پس قائلین ببُعدِ مکانی را نیز منع مذکور نافع نتواند شد » .

***

استدلال این دانشمند محقّق درنفی عالم مثال‌خالی ازمناقشات واشکالات نمی‌باشد ؛ ما در رساله‌یی که در عالم برزخ تألیف نموده‌ایم بیان کرده‌ایم که تکثر فردی همانطوریکه در مادیات و افراد منتشره از ناحیَهٔ ماده حاصل میشود و جهت قابلی منشأ تکثّر میگردد ؛ گاهی جهت تکثر از ناحیه فاعل و جهات متکثره در جاعل «مابه‌الوجود» حاصل می‌شود واین معنی امکان داردکه وجود لامتعین بدون تکثّر بعد از تنزلات بمرتبه‌یی برسد کـه در آن حیثیات متعدده متکثره موجود باشد و بهمین جهات کثیره منشأ تکثّر فـردی گـردد موجودات مثالیه از این قبیلند .

قـّوه خیالیهٔ انسان نیز همین حکم را دارد لذا منشأ جعل و ایجاد اجسام مثالیه در صقع داخلی خود می‌گردد صور مثالیهٔ جزئیه قائم بجهات فاعلی نفس ناطقه‌اند نه جهات قابلی و جمیع قـوای ادراکی موجود در باطن وجود انسانی نسبت به‌مُدرَکات خود بفاعل از قابل شبیه‌ترند .

در جای خود ثابت شده‌است که طفره در نظام وجـود محالست و [illegible] ذاتی موجودات برزخی و مثالی اقتضاء می‌کند که وجود بعد از طی مراتب عقلی بعالم برزخ و موجـودات مثالی برَسد و بعـد از مرورِ از عالم مثال فیض حق بمراتب اجسام مادی برسد .

ثبات و قرارِ صور و اشباح جسمانیـّه در قوهٔ خیال بهترین دلیل برای تجرد این صور و تجرد محـّل آنهـاست ؛ چون روی قاعدهٔ حـرکت در جوهر ، بلکه حرکت مقداری در اجسام و عدم بقاء موجود جسمانی باید صورِ موجود در قـّوهٔ خیال ثابت و باقی نباشند چه آنکه هر موجود جسمانی که دارای حرکت طبیعی است سیـّال و غیر باقی است .

لذا شیخ رئیس درمباحثات گوید : «ان المدرکاتِ من الصور والمتخیلات لوکان المدركُ لها جسماً اوجسمانیاً فاما ان‌یکون من شأن ذلك‌الجسم أن‌یتفرق بدخول الغذاء علیه اولیس من شأنه ذلك و الثانی باطل لأن اجسامنافی معرض الانحلال و التزاید بالغذاء» .

اجسامی که در معرض انحلالاند بقاء وجودی ندارند بهمین علت باید صور قائم به محل سیال فانی و زائل شود اگر سلولهای دماغی تغـذیه نمایند و بدل مایتحلـّل نداشته باشند باید درمدتی قلیل چندین برابراصل وجود انسان شوند چون سلول‌های دماغی بوسیلهٔ خون تغذیه می‌نمایند واگر خون برای زمانی قلیل بآنها نرسد میمیرند و محالست صورت قائم بمحل سیـّال ثابت باشد لذا قال الشیخ «قده» : «لأن‌الموضوع اذا تبـّدل و تفـرَّق بعد ان‌کان متحداً فلابـّد و ان یتغیـّر کل ما فیه من‌الصـّور ... بنابراین باید هیچ چیز در حفظ باقی نماند و ما در اکتساب صور محتاج بکسب جدید باشیم .... فـاذن الحفظ و الذکر لیسا جسمانیین بل انما یوجد ان فی النفس» .

بهمین جهات شیخ در آخر این فصل اذعان بتجـّرد نفوس حیوانیه نموده است با آنکه این تصدیق با اصول و قواعد او منافات تام دارد و سازش ندارد «ان نفوس الحیوان غیر الناطق أیضاً وجود غیر مادی و انه هـو الواحد بعینه المشعور به واحداً وانه هوالشاعر الباقی وان‌ّ هذه‌الاشیاء آلات متبـدلة علیه»(۱)

مرحوم حکیم لاهیجی «قده» با این بیانات و ملاحظهٔ این کلمات نباید عالم مثالی و تجردِ برزخی حیوانات را انکار نماید .

لاهیجی در این مسأله ازقرار معلوم متحیـّر است ومتشتت سخن میگوید بین برزخ صعودی و صور حاصل از نتایج اعمال وبرزخ نزولی خلط نموده‌است و از تصویر تجـّرد برزخی و نحوهٔ ظهور بدن مثالی عاجز است در گـوهر مراد

---

(۱) رجوع شود بمباحث نفس اسفار أربعه للحکیم العارف المتألـّه مولانا افضل المتأخرین و صدرالملـّة والدین المولی صدرالشیرازی اسفار چاپ قدیم سنگی ۱۲۸۲ هق ص ٥٦

گفته‌است (۱) :

(۱۰)

بدن مثالی خالی از این نیست که قدیم است یا حادث و برتقدیر قدم ، یا نفسی دارد یا نه و هردو شق بغایت مشکل بلکه باطلست کما لایخفی علی الفطن و برتقدیر حدوث یا مستعد فیضان نفس هست یا نه اگر هست تعلق نفس منتقله باو محال است چنانکه درابطال تناسخ دانسته شد واگر نیست تعلق نفس منتقله باو بدون استعداد متصور نتواند شد ، مگر اینکه اختیار شق أول بر تقدیر قدم کنند و یا قائل شوندکه تعلق نفس منتقله باو نه‌برسبیل تدبیر وتصرف است بلکه بنحویکه موضوع تخیل باشد لیکن خلاف ظاهر اقاویل ایشان است و نیز زیادتی برمذهب مشائین چنانکه مدعی آنند نخواهد داشت .

و اصح اقوال در بدن مثالی برتقدیر صحت وجود مثالی قولی‌است‌که استادنا و مولانا افضل المتألهین صدرالملة والدین محمد الشیرازی قدس‌الله روحه ونور ضریحه میل بآن‌کرده و آن‌قول‌است بتجرد خیال و عدم حلولش در ماده و بقای او با نفس ناطقه بعد از مفارقت از بدن» (۲) .

***

(۱) از این گفته میخواهد قول کسانی را که قائل بتعلق روح بعد از موت ببدن مثالی شده‌اند ابطال نماید و ازتصویر نحوهٔ این تعلق در وادی حیرت افتاده است درحالتی صدرالدین شیرازی استاد او بطور تفصیل بیان نموده است که بدن مثالی ظل مرتبهٔ عقلانی و جسمی حی و دراك است و حیات ذاتی بدن مثالی است .

حقیر در رساله‌یی که در عالم مثال تألیف نموده است گفته است تعلق روح بقالب مثالی تعلق ایجابی صرفست و بدن مثالی چه در نزول وجود و چه در صعود حیات صرفه است و تعلق تدبیری از خواص روح در بدن مادی است .

(۲) رجوع شود به گوهرمراد چاپ بم ص ۲٤٦ ، ۲٤٥ ، ۲٤۷

قدمای‌ازحکماهم قائل بتجّـرد خیال در انسان بوده‌اند و هم ازبرای هرفردی یك فرد مثالی قائل بودند همانطوریکه جهت تجّـرد تام انسان که صمیم ذات روح و نفس عاقله باشد متـّصل بفرد عقلانی و ربّ‌النوع انسانی است قوه متخیله نیز اتصال ببرزخ دارد همانطوریکه عقل انسانی عقـل جزوی و فرعی است و عقل مجرد و رب‌النوع عقل کلی و مطلق و اصل است قوهٔ خیال متصل و برزخ داخلی در انسان فرع و عالم مثال منفصل مطلق و کلی و اصل است اگر کسی بگوید: نفوس بعد از خلع بدن باعتبار جهت عقلانی متـصل بعقل کلی میشوند و باعتبار جهت خیال، متصل بخیال مطلق می‌شوند چه‌آنکه باید هرفرع بأصل خود متصل شود و رجوع هر ناقصی بکامل مطلق در نظام وجود ضروری و واجبست و این گفته مستلزم تناسخ باطل نمی‌باشد و این رجوع تعلـق تدبیری نمی‌باشد ما در جای خود بیان نموده‌ایم که هر نفسی بعد از موت عالمی مستقل و تامّ‌الوجود است و در مقام تعقّـل و تخیـّل و سایر ادراکات احتیاج بمظهری خارج از ذات خود ندارد.

***

محقق لاهیجی در بین مشارب و طرقی که انسان را بحق میرساند طریقهٔ عرفا و متصوفه را طریق حق و صراط الانبیاء میداند و تصریح نموده است که انبیاء تابعان سالك خود را بعین جمع واحدیت وجود دعوت نموده و نتیجهٔ این سلوك در مستعدان اتصال بحق است در اثبات نبوت(۱) گوید:

(۱۱)

«غایت وجود انسان سیر وسلوکست بسوی خدای تعالی(۲) ومراتب سیر

---

(۱) رجوع شود به گوهرمراد چاپ بم صفحهٔ ۱۳۵، ۱۳۶.

(۲) حقیر این قبیل از مباحث را بطور تفصیل در شرح برنصوص «قونیوی» و شرح بر «فصوص شیخ اکبر» وشرح برمقدمهٔ «قیصری مولاناداودبن‌محمود» ص ٤۱۰ تا ص ٤۹۹ تقریر نموده است از برای بحث تفصیلی برزخ و عالم مثال رجوع شود برسالهٔ

←

سالك چهار است :

أوّل ـ سیر من الله الی الخلق(۱) بنفی ماسوی از خود بلکه بنفی خود نیز از خود چنانکه در مقدّمه کتاب بدان اشاره شد، ومشاهدهٔ ذات احدیت وجود بدون ملاحظهٔ تعیّنات و شئون و اعتبارات .

مرتبهٔ دوم ـ سیر فی‌الله است بمشاهـدهٔ ذات أحدیت باعتبار تعیّنی از تعیّنات صفات وتطوّر از تعیّن صفتی بصفت دیگر الی آخرالتعیّنات الصّفاتیة

مرتبهٔ سوم ـ سیر مع‌الله بمشاهـدهٔ هویّت مطلقه با تعیّنی از تعیّنات خلقیّه کونیّه حتی لایبقی تعیّن" امکانی و ماهیة" اعتباریّة الّا و قدشاهد فیه الهویّة المطلقة حقیقیّة متأصّلة والماهیات الامکانیّة اعتباریّة مَحضه" .

مرتبهٔ چهارم ـ سیر من‌الله الی الخلق و آن بازگشتن است بعـالم وجود امکانی بعد از تحقّق‌بحقیقت وجوبیّه(۲) بحمل أوامر ونواهی الهیّه وقوانین

←

اینجانب در بیان‌حقیقت برزخ و همچنین حواشی‌اسفار و شرح‌نگارنده برمقدمه قیصری بر فصوص الحکم محیی‌الدین عربی ۱۳۸۵ «رض» ص ۳۰۵ تا صفحهٔ ۳۵۳

(۱) در جمیع نسخ «سیرمن‌الله الی‌الخلق» ضبط‌شده‌است حتی نسخهٔ قدیمی مکتوب در سال ۱۱۲۲ هق ولی تحقیقاً باید سفر اول «سیر من‌الخلق الی‌الله» باشد و بهتر آن بود که بجای لفظ «الله» حق ضبط میفرمود چون سیر حضرت ختمی در نهایت سلوك بمقام و مرتبهٔ «احدیت» فوق مقام الله میرسد واسم‌الله از تعینات آن‌حضرت و یا بحسب عین، عین آن حقیقت می‌باشد «والله یقول الحق و هو یَهدی السَّبیل» مـا در شـرح خود برمقدمهٔ قیصری در تصوف اسلامی و درشرح مفصّل خود برفصوص‌الحکم شیخ‌اعظم محیی‌الدین «ابن عربی» أسفار أربعه را مشروحاً شرح داده‌ایم «شرح مقدمه قیصری در تصوف اسلامی تألیف سیدجلال آشتیانی ۱۳۸۵ هق ص ۴٤۱ تا ص ٤٦۱ .

(۲) وجود سالك بعد از طیّ سفر اول وفنای حقیقی درحق وجودی حقّانی میشود و جمیع اسفار او بعد از نهایت سفر اول سیر ب «الله» است .

و سُنَنِ ناموسیّه بجهت هـدایت لب‌تشنگان بادیهٔ امکـانی بسرچشمهٔ حیات جاودانی و رَدّ نمـودن پراکندگی وادی کثرت اعتـباری بجمعیّت وحدت حقیقی‌که غایت اصلی وغَرَضِ حقیقی از بعثت أنبیاء ورسل بغیر ازاین نیست

و شکّ نیست که این أسفار اربعه مترتّب است بعضی بر بعضی و مراد از نبی ، مسافر سفر چهارم است ؛ بعد از تحقّق بأسفار ثلاثهٔ سابقه ، ولابُدّ است از وجود مسافری چنین تا سالاری قافلهٔ سلوك از عالم امکان بشهرستان وجوب تواند کرد .

و پوشیده نماند کـه اشتمال طریقهٔ مذکـور از حضرت أبی‌عبدالله «علیه السّلام» برطریقهٔ حکما و متکلّمین بغایت ظاهر است ؛ امّا اشتمالش برطریقهٔ صوفیّه خالی از خفـائی نیست و آن نیز ظاهـر شود از تأمّل فی قـوله «علیه السلام»(۱) : «مؤیّدین عند الحـکیم العلیم بالحکمة . . .» چه لفظِ «عِند»

---

(۱) اشاره است بحدیثی که محمد بن یعقوب کلینی رازی رئیس المحدّثین و قدوة العلماءالعاملین «رض» در اول کتاب حجت از کتاب کافی از هشام‌بن‌الحکم از حضرت ابیعبدالله «صادق‌آل‌محمد» ارواحنا فداه نقل‌نموده‌است وقدسئل عنه علیه‌السلام «والسائل الزندیق‌المعروف» : من أین‌أثبت الأنبـیاء و الرّسل ؛ قال علیه‌السلام : انا لمّا اثبتنا انّ لنا خالقاً صانعاً متعالیاً عنّا و عن جمیع ماخلق و کان ذلك‌الصانع حکیماًمتعالیاً لم‌یجز أن‌یشاهده خلقه(۱).چون مقام و مرتبهٔ بعثت ورسالت از شئون سفر رابع است وشأن کمّل از انبیاء مرسلین سیر در خلق وفی‌الخلق بالحق است لفظ رسالت حاکی بل‌که ملازم است با سفر رابع هر نبیّی مبعوثی ناچار است از طی چهار سفر فرق بین خـاتم انبیاء با سایر انبیاء آنستکه او متجلی در جمیع اسماء الهیّه است و سایر انبیاء مظهر برخی از اسماء و چه بسا نصیب مسافر به‌حقی سیر و مظهریت اصلی او در یك اسم جامع باشد و از بسط و ظهور در سایر اسماء یا همهٔ اسماء حق محروم .

---

(۱) «... فثبت ان له سفراء الی خلقه یعبرون عنه الی خلقه ... »

اشاره تواند بود بسفر دوم و سوم که : فی‌الله ومع‌الله است ؛ واین هردو موقوف بر سفر اول که الی‌الله و لفظ مبعوثین که مذکوراست قبل از این کلام بلکه لفظ رسول بلکه معنی رسالت و نبوّت مُشعِر است بر سفر چهارم کمالایخفی .

صاحب شوارق برخلاف آنچه مشهور است بکثیری از مبانی استاد خود ملاصدرا معتقد و غیر از آنچه بآن متظاهر بوده اعتقاد داشته است .

این فیلسوف جامع بین حکمت بحثی و ذوقی است ولی بحسب ظاهر در مباحث متداول طریق مشّاء را می‌پیموده است در زمان خود کتب شیخ اشراق را تدریس می‌نمود قاضی سعید در حکمت اشراق از تلامیذ او بشمار میرود بظاهر اگرچه‌کتب شیخ‌را بیشتر تدریس می‌نمود ولی مطالعات واطلاعات وسیعی در آثار عرفا و حکمای اشراق داشته است .

گاهی ، بمناسبت که وارد مباحث عرفانی و ذوقی می‌شود، متکلّفانه سخن نمی‌گوید ، باکمال سهولت و مهارت ، مباحث ذوقی را تحریر می‌کند و خود در این مباحث صاحب رای ، و حکیمی است صاحب تصرّف، درکتب خود اگرچه وجود برزخی را چه در صعود وجود و چه در نزول انکار نموده است ولی از مبنای استاد خود نتوانسته است صرف نظر نماید در گوهرمراد(۱) بعد از تزییف قول معتقدان بتناسخ ؛ در عالم مثال ، گفته است :

(۱۲)

«. . . و نزد هرکه قائل بتناسخ نیست ؛ نفوس ردیّه و زکیّه جمیعاً بعد از مفارقت از ابدان انسانیّه متعلّق شوند بأبدان مثالیّهٔ نوریّه و مُظلّمه ، منعّم شوند یا معذّب چون بطلان تناسخ پیش از این ظاهر شد مذهب طائفهٔ اولی باطل شد .

---

(۱) گوهرمراد چاپ بم ص ۱۳۵ ، ۱۳۶

(۲) ط بمبئی چاپ سنگی ۱۳۰۱ هق صفحهٔ ۲۴۶ ، ۲۴۷

و امّا مذهب طائفهٔ ثانیه، برتقدیر صحّتِ وجود عالم‌مثال، نیزخالی ازاِشکال نیست چه بدن مثالی خالی از آن نیست که قدیم است یا حادث و برتقدیر قدم یا نفسی دارد یانه (۱)وهردو شق بغایت مشکلست برتقدیر حدوث مستعِّد فیضان هست‌یانیست(۲) اگر هست، تعلّقِ نفس منتقلهٔ بآن محال‌است چنانکه درتناسخ دانسته شد و اگر نیست تعلّق نفس منتقله باو بدون استعداد ، متصوَّر نخواهد بود .

مگر آنکه اختیار شقّ اول برتقدیر قدم ، کنند ، یا قائل شوند که تعلّق نفس منتقله باو نه‌برسبَیل تدبیر وتصرُّف است(۳) بلکه بنحوی‌است‌که موضوع

---

(۱) این محقق سخت زیرکی بخرج میدهد ایهاالحکیم المحقق مراد شما از بدن مثالی چیست اگر مثال نزولی را گوئی بدن مثالی در این نشأه حیّ است و روح و بدن یك چیز است .

اگر مرادت بدن صعودی مثالی است چنین بدنی ، از مراتب وجود نفس است مرتبهٔ أعلای آن مجرّد تام و مُدرِك معانی و مرتبهٔ متوسط آن مثال و برزخ است که از تجسّم اعمال حاصل آید ؛ بد نیست حی و زنده غیرمایت لذا فی‌القیامة و یوم‌الحساب تشهد أرجلنا و أیدینا «و ان دارالآخرة لهی‌الحیوان . . .» .

(۲) بدن مثالی در قوس نزول قدیم است ومجرد از ماده ، روح و بدن آن یك چیز است عقل ربّ النّوع آن ، بمنزلهٔ روح آن میباشد وقیام صدوری بانسان عقلی دارد فیض وجود از مجرای این فرد مثالی بفرد مادی میرسد و مدبر فرد مادی است تا آنکه فرد مادی ازبرزخ بالاترفته بمقام‌عقل‌محض برسد وخودازآن بالاترشود ولی اتصال‌مقام دانی نفس که ماده و خیال باشداز فرد مادی قطع نشود فهم این‌مطلب احتیاج بدست‌وپازدن ندارد . کسی که حرکت جوهر و اتحاد عاقل ومعقول وتجرد برزخی قوای‌باطنی‌نفس‌را منکراست در مباحث مربوط بمعاد محکوم به بی‌حرفیست ودراین قسمت حکمت ندارد .

(۳) وجود مثالی نزولی و بدن و قوای آن ظلّ فرد مجرّد عقلانیست و بدن مثالی صعودی از اظلال نفس ناطقه است و متصل بمثال نزولی همانطوریکه عقل مدبر نظام افراد نوع انسانی نسبت بعقل مدبر بدن مطلق و کلی است و عقل انسانی جزئی و مقید است مثال

←

تخیّل باشد لیکن خلاف ظاهر اقاویل ایشانست و نیز زیادتی برمذهب مشّائین چنانکه مدّعی آنند، نخواهد داشت.

واصحّ اقوال، دربدن مثالی قولی است که استادناومولانا افضل المتألّهین صدرالملّة والدّین محمّد الشیرازی «قدس الله روحه ونوّر ضریحه» میل(۱) بآن کرده و آن قولست بتجرّد خیال و عدم حلولش در مادّه، و بقای آن با نفس ناطقه بعد از مفارقت از بدن.

پس همچنانکه نفس زید مثلاً درحین تعلّق ببدن تخیّل بدن خود وجمیع اجزاء واعضای ظاهره وباطنه میکند وآن بدنی است لامحالة خیالی غیربدن محسوس بحواس ظاهر و آن بدنی است که در خواب، خود را با آن بدن انسان مشاهده می‌کند، بعد از مفارقت ازاین ابدان محسوس نیز، همان بدن خیالی که متخیّل او بود با اوست و متخیّل او کما فی المنام و آن بدن لا محاله آلت ادراك جزئیّات و صور محسوسه تواند بود بدون آنکه حاجت شود نفس را تعلّقی بجسمی از اجسام و باین قول میل کرده غزالی...».

در بین متأخران از محققان و متصدیان بیان معرفت حقایق کمتر کسی را حقیر سراغ دارد که مانند ملاعبدالرزاق صاحب شوارق متعبّد بافکار عرفا و صوفیّه و این نحو تسلیم عقاید اهل عرفان باشد. در اواخر گوهرمراد فرماید:

←

نزولی هم مثال مطلق و مثال صعودی متعلق بانسان مقیّد است و ظلّ و سایه نفس ناطقه این کجا و مبنای مشّاء کجا؟

(۱) میل کرده یعنی چه بلکه مصرّ باین قول است و یکی از ارکان فلسفهٔ اوست کسی که تجرّد خیال را انکار کند حکمت ندارد اغلب احکام آخرت و نشئآت بعد از موت بر تجرّد خیال مبتنی است.

(۱۳)

«بدانکه معروف در سلوك راه باطن دو طریقه است :

یکی طریقهٔ حکمت و آن تهذیب اخلاق است که نتیجهٔ سعی حکمای اشراق است .

دوم : طریقهٔشرع وآن‌محافظت براخلاص وتقوی است‌که غایت مجاهده صوفیّه و عرفاست . بحسب حقیقت هردو طریقه متّحد باشند و غرض اصلی هردو بالمآل واحد(۱) . پس مقصود در این خاتمه دو مقصد است .

صاحب شوارق مراتب سلوك وطرق تصفیه‌را بنا بوجه اول تقریر وتحریر فرموده و درآخر آن مباحث فرموده‌است :

«مقصد دوم از خاتمه در ذکر طریقهٔ محقّقین از علمای شریعت که مراد از صوفیّه و عرفا ایشانند خواه مسمّی باشند باین اسم و خواه نه » .

آخوند ملاعبدالرزاق «ق‌ده» این طریقه را منتهی بحق واجب داند واتصال بحق و فنای در احدیت وجود را ناشی از اتیان بواجبات و مستحبات از عبادات و ترك نواهی ومکروهات وتخلیهٔ روح از رذائل وتحلیهٔ آن بفضائل میداند قسمتی از مقامات عرفان را از اشارات نقل فرموده و درشرح مرام شیخ دراین فصل از اشارات که گفته است : «انّ للعارفین مقامات و درجات یخصّون بها ، فهم فی حیاتهم الدنیاویة دون غیرهم ؛ فکأنّهم و هم فی جلباب من ابدانهم فرفضوها و تجرد و اعنها الی عالم‌القدس . . . »

عبارت زیر را ازشرح خواجهٔ طوسی «رضی‌الله تعالی عنه» نقل‌نموده‌است:

«. . . ان العارف اذا انقطع عن نفسه و اتصل بالحق ، رای کلّ قدرة متّصلة فی قدرته المتعلّقة بجمیع المقدورات و کلّ علم مستفرقاً فی‌علمه‌الذی لایعزب عن علمه شیء من الاشیاء و کلّ ارادة مستفرقة‌فی‌ارادته... بل‌رای کلّ وجود و

---

(۱) گوهرمراد ط ۱۳۰۱ هق ص ۲۵۳

کل کمال وجود صادراً عنه فایضاً من لدنه و صار الحق بصره‌الّذی به یبصر و سمعه الّذی به یسمع . . . ثمّ انّه یعاین کون هذه الصفات مع تکثرها بالقیاس الی الحقّ واحد . . .اذلاوجودذاتیاًلغیره. . . و هناك لایبقی واصف ولاموصوف و لاعارف ولامعروف و هو مقام‌الوقوف . . .»(۱)

ملاعبدالرزاق بعد از نقل کلام خواجه گفته است :

(۱٤)

«پوشیده نماناد که این کلام تقریر دیگری اِست مروحدت وجود را که قرّةالعین عرفا و ثمرةالقلوب اولیاست و در این تقریر اشارتست بحدیث قدسی مشهور که «لایزال عبدی یتقرّب الیّ بالنوافل . . .» از مجموع آنچه ذکر ، کردیم معلوم شود که مرتبهٔ معرفت بالاتر از مرتبهٔ حکمت است .

مطلب حکما قطع تعلّق نفس ناطقه است از جسمانیّات و پیوستن بملاء أعلی و عالم مجرّدات و مطلب عرفا قطع نظر از جمیع ماسوی‌الله و تحصیل مقام فنا . . . »

محقق لاهیجی «قدس‌الله‌روحه ونور ضریحه» تعلیقاتی برحواشی محقق خفری بر الهیّات تجرید نوشته است که تحقیقی‌ترین حواشی و تعلیقات برکلام خواجه است چه مقام علمی ایشان بمراتب بالاتر از مقام دوّانی و سید صدر دشتکی و سایر متأخّرین است در این حواشی که بسبك مشّا و اهل انظار تحریر شده است ؛ تصریحات و اشارات و تلویحاتی بمبانی اهل ذوق و حکمت متعالیه دیده می‌شود و معلوم می‌شود که این حکیم نحریر بین توغّل در حکمت بحثی سبك مشّائین و حکمت ذوقی متعالیه جمع کرده است ولی سلیقه‌اش این بوده است که باید شخص در حکمت نظری راسخ باشد تا بتواند مطالب عالیهٔ از عرفان را درك کند .

---

(۱) گوهرمراد ص ۲٤۱ ــ ۲٤۳ .

در اوائل حواشی خود بر تعلیقات خفری(۱) درمقام تقریر برهان صدّیقین گوید :

(۱۵)

«. . . هذااشارة الی طریق اهل السّلوك والرّیاضة من العرفاء الواصلین و المشایخ الکاملین . فانّهم بعد تزکیة النفوس و تصفیة الباطن بالریاضات و المجاهدات ، یتوجّهون بشراشرهم ، الی معدن‌الوجود و منبع الجود اعنی الحق المطلق وهو نورالانوار بلسان الاشراق، فیتجلّی لهم حقیقة الحق ویفیض علی نفوسهم لمعات أنوار تلك الحقیقة فیشاهدون بذلك النّور الفایض علیهم سایر الحقایق بدون مشارکة وهم و منازعة شبهة .

فان قلت : فبأیّ وجه جعل هذاالبرهان من تلك الطریقة .

قلت: من‌حیث انّه نظر فی‌الوجودالمطلق والوجود المطلق(۱) المعرّی عن جمیع القیود هو الّذی جعله عین ذاته و الوجود المطلق الّذی نظرنا فیه

---

(۱) تعلیقات خطی لاهیجی برخفری بخط و تصحیح فقیه محقّق و حکیم دانا **آقامیرزا رفیعای قزوینی** «اعلی‌الله مقامه» ص ۱۴ ، ۱۵ آقامیرزا رفیعای قزوینی جدّ استادنا فی‌المعارف‌الإلهیّة سید الحکماء والمجتهدین **آقامیرزاسیدابوالحسن قزوینی** «ادام‌الله ظلاله و جعلنی‌الله عن کل مکروه فداه» است استاد این نسخهٔ نفیس را به حقیر التفات فرمودند .

معلوم میشود **آخوند ملااسماعیل اصفهانی** درب‌کوشکی همین حاشیه‌را خدمت آخوند نوری قرائت نموده وآقامیرزا رفیعا نیز همین تعلیقات را پیش آخوند ملااسماعیل خوانده است شرح وتقریر آخوند نوری وآخوند ملااسماعیل برمشکلات این‌حواشی حکایت ازاین معنی دارند .

(۲) وجود مطلق عاری از جمیع قیود که عین خارجیّت است در نظر اهل عرفان اصل حقیقت وجوداست که حقایق خارجی و ذهنی از تجلیّات آن می‌باشند .

و ان لم‌یکن معرّیً عن‌القیود(۱) بل هو لابشرط القیود و بینهما فرقان عظیم الا انه منتزع من ذاته بذاته فهو وجه من وجوهه تعالی فالنظر فی وجه من وجوهه ادّانا الی حقیقته تعالی فکأنا استشهدنا به علیه اذوجه الشّیء هو الشّیء بوجه «فتفطّن» .

اهل فن ملاحظه می‌کنند که بچه چیرگی مبانی عرفانی را شرح می‌دهد اگر بخواهد باین لسان سخن گوید بعد از آخوند ملاصدرا استاد خود از احدی کم نمی‌آورد .

در تقریر کلام فیلسوف اعظم واستاد متقدم افضل الحکماء فی‌الدورة الإسلامیّة ومعلمهم **ابونصر فارابی** (ره)که در بیان علم حق گفته‌است «فهوالکل فی وحدته....» چنین گوید :

(۱۶)

«. . . ثمّ ان هذاالکلام ظاهر الانطباق علی ماذهب الیه أرسطو فی اثولوجیا(۲) : انّ البسیط الّذی لاترکیب فیه فهو کلّ الوجود وتقریره ماذکره استادنا الالهی(۳) «ضاعف‌الله قدره» فی‌الحکمة المشرقیّة بقوله :

کل ما هو بسیط الحقیقة بوحدته کلّ الاشیاء لایعوزه شیء» . . . . .

در مقام تقریر کلام آخوند ملاصدرا استاد عزیزالقدر خود گوید :

(۱۷)

«توضیحه : ان واجب‌الوجود لماکان عین حقیقة الوجود بحیث لایشوبه

---

(۱) یعنی وجود مطلق مقید باطلاق فعل ساری حق است که محقق لاهیجی می‌فرماید ما از این وجه که همه ماها را فرا گرفته و در همهٔ اشیا ساری است بحق استدلال می‌کنیم ولی وجود مطلقی که وجوب از آن بالذات انتزاع میشود مطلقی است که از قید اطلاق هم عاری است . وجود منبسط بجهت وحدت عین حق و باعتبار کثرت عین خلق است .

(۲) اثولوجیا ازشیخ یونانی‌است . (۳) آخوند ملاصدرا «قده»

نقص ولاعدم و لاقصور و لاماهيّة و لاتركيب بوجه من‌الوجوه بل هو صرف الوجود و الفعليّة و الخيريّة و عين الكمال و كلّ وجود اوكمال وجود فانّما هو رشح يترشّح منه و يفيض عنه .

فكلّ وجود وكمال وجود انبسط على هياكل‌الممكنات وقوابل‌الماهيّات مشوباً بالعدميّات و مخلوطاً بالنقايص والكثرات فى‌ضمن المتكثرات، فجميعها يجتمع فى‌الحق الاول واحديّة وجوده على نحو التمام و الكمال غير مشوب بالنقص و الزّوال فى ضمن وحدته الحقّة الحقيقيّة الاطلاقيّة . فاذا سلب عنه شىء من الأشياء فانّما يسلب عنه ذلك‌الشىء باعتبار نقصه و قصوره و انحطاطه عن‌المقام الأشمخ وماهيّته وحدّه لاباعتبار حقيقته وخيريته وكما له و وجوده

فان كلّ موجود غيرواجب‌الوجود فليس بصرف الوجود ومحض‌الخيريّة بل مشوب بالنقص و القصور و الماهيّة و الامكان فاذا قيل الواجب ليس بجسم فالمسلوب عنه ليس إلّا نقص‌الجسميّة و قصور المادّة لاغير فان ذاته تعالى لوكانت بذاته مصداقاً لسلب شىء من تلك الوجودات من حيث هو وجود و حقيقة لزم ان‌لايكون ذاته عين حقيقة الوجود و صرف طبيعته فان عين حقيقة الشىء و صرف طبيعته لايكون مصداقاً لسلب شىء من افراد ذلك‌الشىء والا لم‌يكن طبيعة ذلك‌الشىء و وجه ذلك الشّىء .

هذا هوالتوحيد الوجودى الّذى هو قرّة عين‌المعرفة و نور حدقة البصيرة فاعرفه ان كنت أهلاً لذلك(۱) . . .» .

(۱) تعليقات محقق لاهيجى بر حواشى خفريّه نسخهٔ ملكى نگارنده ص ۱۰۳ ، ۱۰۴، ۱۰۵ ، ۱۰۶ .

بعد از تقریر و تحریر مرام شیخ ابونصر فارابی و شیخ رئیس در علم حق در بیان کلمهٔ «هو الکل فی وحدة» فرماید :

(۱۸)

«و ههنا سرٌ لأرباب التوحید الخاصّی ؛ لایحتمله العبارة ولایفی ببیانه اشارة و الّذی یمکن اظهاره فی المقام : هو انّ وجود المعلول کأنّه رشح لوجود العلّة و فیض منه و ظهور عنه و کأنّ الوجود قدزاد علیه و فاض علی غیره فوجودات جمیع الموجودات علی کثرتها کأنّها مجتمعة بعنوان الوحدة فی وجود ما هو علّة لها حقیقة فهو عین جمیع الموجودات الفائضة عنه من جهة الوجود لامن جهة الماهیّة لان المترشّح من العلة هو الوجود فوجود العلّة هو صورة جمیع الوجودات الفایضة منه لکن مبرّاة عن شوائب الکثرة فهو الکلّ فی وحدة (۱) ... » .

در ، مسألهٔ علم حق در شوارق جلد دوم اعتقاد باصالت ماهیت را تخطئه کرده است و آن را کلامی عامیانه دانسته و تصریح فرموده است که : اگر مجالی دست دهد رساله‌یی در اصالت وجود تالیف خواهیم نمود .

این حکیم علّامه در بین متأخّران بعد از استاد خود صدرالدین شیرازی از احدی کسری ندارد .

ما کلام وی‌را درعلم حق در اوایل این منتخبات نقل‌نمودیم .

---

(۱) تعلیقات صاحب‌شوارق برحواشی خفری نسخهٔ‌خطی ملکی‌نگارنده ص۱۰۰، ۱۰۱ تعلیقات حکیم لاهیجی بر الهیّات تجرید ناتمامست و تا اواخر مبحث علم حق بیشتر ننوشته است و باین جملات : « . . .و قد عرفت أن‌التحقیق هـو ثبوت الادراك المسمّی بالاحساس بلاآلة» ختم می‌شود .

تعلیقات او بر شرح اشارات ناتمام است اگر این حواشی تمام می‌بود اثر بی‌نظیری از فیلسوفی که بهمه مسالك حکمت و فلسفه احاطهٔ اعجاب‌آوری داشته است جزء گنجینه‌های معارف ایرانی در دست ما بود .

ملاعبدالرزاق در مباحث وجود گاهی دوپهلو بحث نموده‌است ودرمواردی هم بصورت تجاهل عارف به‌تحقیق می‌پردازد شاید از ابنای عصر واهمه داشته است که مبادا اورا تکفیر کنند(۱) .

نکتهٔ مهم آنست‌که لاهیجی در برخی از مسائلی که اظهار آن باعث زحمت هم نمیشد مختلف بحث نموده‌است گاهی بامکان و تحقق عالم مثال بسبك ملا صدرا متمایل می‌شود . در مباحث حرکت و عالم مثال ، مثالِ صعودی ونزولی شبهات شیخ رئیس و سایر طرفداران فلسفهٔ مشائی مانند سد اسکندر در نظر او جلوه نموده و آن همه تحقیقات صدرالحکماء استاد بزرگ خود در او هیچ اثری ننموده‌است . در مباحث وجود ذهنی که حل معضلات آن توقف بر اصالت وجود و وحدت حقیقت هستی و تجرد خیال و اتحاد عاقل و معقول و حرکت در جواهر عالم ماده دارد؛ مطلب قابل ذکری نیاورده‌است و در حولِ مباحث قشری و افکار توأم‌با اوهام مؤلفان مواقف و مقاصد و شارحان این دوکتاب و در اطراف کلمات بی‌روح محشین و شارحان تجرید میچرخد ومختصر اشاره‌یی هم بکلمات ملاصدرا ندارد . ولی این مباحث را روی اصول فنی و با کمال‌مهارت و استادی تقریر نموده‌است(۱) در جایی بصورت یك حکیم محقق طرفدار فلسفه مشایی ظاهر میشود و در برخی ازاحیان بجای فیلسوف اشراقی و عارف متأله متذوق نشسته و به‌بیان مطالب بسبك اشراق و عرفان می‌پردازد .

---

(۱) ملاصدرا و جمعی دیگر از اعلام فن حکمت و اولیای معرفت بمناسبت افشای برخی از عقاید علمی به بلایای طاقت‌فرسا مبتلا شدند مسألهٔ تکفیر در حوزه‌های علمی چه نکبت‌هایی با خود همراه داشت . اغلب این تکفیرها متوجه مردمان متورع و عابد و زاهد و متعبد می‌شد مانند ملا صدرا که هفت سفر پیاده بمکه رفت اغلب روزها روزه‌دار بود ، ساعات فراغت از مطالعه و تألیف را نماز می‌گذارد ، حکیـــم قدّیس **ملا محمّد صـــادق اردستانی که یکی از اولیای مقربین بشمار میرفت تکفیر شد و تبعید به‌نجف‌آبادِ اصفهان.**

عجب آنکه مکفّـرین از قاصران در تکفیر تبعیض قائل شده‌اند مثلاً ملاصدرا را بمناسبت اظهار عقاید فلسفی تکفیر کرده‌اند ولی میر داماد و خواجه باآنکه در اعتقاد بمسائل موجب تکفیر راسخ می‌باشند در امان مانده‌اند .

در مباحث وجود شوارق گفته‌است :

(۱۹)

تحقیق عرشی :

الاختلاف بین وجود و وجود انّما یکون علی وجهین :

احدهما ، ان‌یکون وجود قائماً بذاته لابماهیّة و وجود آخر قائماً بماهیّة (۱) .

و ثانیهما: أن‌یکون وجود قائماً بماهیّة و وجود آخر قائماً بماهیّة أخری فیکون الوجود ان مختلفین اختلاف الماهیّتین .

و لایمکن تحقق الاختلاف فی الوجود القائم بذاته لابماهیّة بأن‌یکون الوجود ان کلّ منهما قائماً بذاته من دون ماهیّة لأن المغایرة فی الوجود تابع للمغایرة فی ذی‌الوجود ، و ذوالوجود فی الوجود القائم بذاته انما هو نفس الوجود و المغایرة اعتباریّة محضة کما عرفت فمغایرة ذی‌الوجودین هاهنا فرع علی مغایرة الوجودین فلوکان مغایرة الوجودین تبعاً لمغایرة ذی‌الوجودین لزم‌الدّور .

و ایضاً المغایرة بین الشیئین اما بالمادة اوبالموضوع اوبتمام الماهیّة

---

(۱) بسبك فلسفهٔ الهی و طریقهٔ محققان از حکمای مشاء و حکمت متعالیه بایدگفت: وجود بر دوقسم‌است وجود قائم بذات و صرف هستی و بسیط‌الحقیقه و وجود قائم بغیر و مشوب بماهیت و مخلوط با عدم و متلطخ با حد و نفاد و الثانی یستلزم الأول ومتقوّم به والأول مقوم و متجلّ فی‌الثانی والتمایز والإختلاف فی‌الوجود (فی‌السلسلة الطولیّة) اما ان یکون بالماهیّة والحد و اما ان‌یکون بنفس حقیقةالوجود و تطوّراتها و تجلّیها فی‌الأعیان وظهورها من جلباب الماهیات والأول مطلق والثانی مقید والمقید هوالمطلق والمطلق هوالمقید و هوالأول والآخر والظاهر والباطن .

اوببعض الماهیّة اذالمغایرة بالعوارض فرع علی المغایرة بأحد هـذه الوجوه الأربعة فحیث لاماهیّة و لامـادة و لاموضوع لایتصور المغایـرة و الاختلاف أصلاً و هذا معنی قـولهم : «لامیز فی صرف الشیء و محضه» فلیتحفّظ بهذا التّحقیق فان بذلك(۱) تندفع الشّبهة المشهورة المنسوبة الی ابن کمونة کما سیأتی» (۳) .

برطبق‌مناقشه‌یی که آقاعلی‌مدرس درحواشی وبرخی‌دیگر مانندآخوند ملا اسماعیل وآقاشیخ علی‌نوری در تعالیق‌خود برشوارق نموده وگفته‌اند: تمایز و تباین بنفس حقیقت وتمایز بالذات باقبول تشکیك، دراصل حقیقت ، در وجود متصوراست ولی بحسب واقع چـون آخوند ملاعبدالرزاق لاهیجی همانطوریکه از مطاوی کلمات او معلوم شد قائل به‌وحدت شخصی وجود است نه سنخی و و در این مسأله تابع عرفااست این مناقشه متوجّه او نمی‌بـاشد چون اصل

(۱) حکیم علامه آقا علی مدرس در حواشی خود بر شوارق گفته‌است : « لا یخلو عن تأمّل (یعنی برهان صرف‌الشیء...) فان شبهة ابن کمونة انما هو برهـان خاص من المشائین علی التوحید بعد فرض تصور تعدد الواجب لا علی نفس التوحید لیندفع بمـا ذکره من عدم تصور التعدد فی صرف‌الشیء و مفاد حاصل برهان المشاء لزوم ترکیب کل من‌الواجبین من مابه‌الإشتراك و مابه‌الإتحاد . و مفاد حاصل‌الشّبهة احتمال کل واحد من الواجبین بسیطاً مع کون کل واحد منهما مصداقاً لمفهوم واجب‌الوجود فیکون هـذا- المفهوم عرضاً لهما لا ذاتیاً فلا یندفع‌الشبهة الا باثبات ان الإشتراك فی العرضی یستلزم الإشتراك فی‌الذاتی(۱)... » . دوقسم دیگر از تمایز که تمایز بنفس ذات و تبـاین بتمام حقیقت و تمایز بنفس حقیقت و اختلاف در مراتب اصل واحد و سنخ فارد متصور بل‌کـه قسم دوم واقع و واجب‌است فالأول نسب الی‌المشاء والثانی للإشراق کما یقولـه الشیخ الإشراقی : فی‌النور و صدرالحکماء : فی‌الوجود واطواره .

(۲) کتاب شوارق ط ۱۳۰۷ هـ ق ط صفحهٔ۱۰۸،۱۰۹ .

(۱) کتاب شوارق چاپ طهران گ ۱۳۰۷ ص ۱۰۹ ، ۱۱۰ ، تعلیقات آقاعلی حکیم «قده» .

وجـود واحـد است بوحـدت شخص و تکثر ناشـی از ظهورات تجلیات در مظـاهر متعدد و مجالی مختلف وجود را بالوان متعدد جلوه می‌دهد ولی باصل وحـدت از ناحیهٔ تکثر سرابی ضرری نمیرسد بنا براین فرض دو وجود آنهم در عرض یکدیگر بنا بر وحدت شخصی متصور نمیباشد بنا براین وجود مراتب متعدد ندارد و اصل وجود واحد شخصی‌است که تشکیك در مظاهر آن واقع شده‌است . بنا براین مناقشات محققین محشین بر شارح محقق مقاصد تجرید؛ لاهیجی وارد نمیباشد . چون تباین بتمام ذات (کما نسب الی المشاء) بدیهی البطلان‌است . با ابطال این مسلك در باب وجود وحدت شخصی که مختار مؤلف است مطابق با برهان و موافق کشف و مستفاد از کلمات اهل وحی و تنـزیل است بنا بر وحدت شخصی و تحقیق آنکه : صرف‌الشیء لایتعدد . آنچه غیرحق فرض شود ظهور آن باطن و فرع آن اصل‌است بنا براین شبههٔ ابن کمونه باکمال سهولت دفع میشود .

غیرتش غیر درمیان نگذاشت زین‌سبب اصل جمله اشیا شد

محقق لاهیجی در اوایل شوارق فرماید :

(۲۰)

«قد اشتهر من مشایخ الصوفیّة: القول بوحدة الوجود ؛ و ان الوجودات بل الموجودات لیست بمتکثّرة فی الحقیقه بل هنا موجود واحد ، قدتعدّدت شئونه و تکثّرت أطواره . و لمّا کان ذلك بحسب الظاهر و بالمعنی المتبادر مخالفاً لما یحکم به بدیهة العقـل من تکثّر الموجـودات بالحقیقة لابمجرّد الاعتبار ؛ تصدّی کثیر من المحقّقین لتوجیه مذهبهم .

فجماعة ممن لهم خوض فی التصوف(۱) وممارسة فی طریق النّظر ذهبوا الی ان مرادهم من الوجود الواحد ؛ هو حقیقة الوجود العامّ البدیهی اعنی ما

(۱) این مسلك همان ذوق‌التألّه مختـار علامهٔ دوانی و جمعی دیگـر از فضلای متأخّرین‌است .

هو معروض له حقيقة و لكن لا بشرط التعيّن والّلاتعين وانه هوالواجب تعالى كما ان واجب الوجود عند الحكماء هو تلك الحقيقة و لكن بشرط الّلاتعين .

فقال بعضهم: «كما انه يجوز أن‌يكون هذاالمفهوم العام زايداً على‌الوجود الواجبى و على الوجودات الخاصّة الممكنة على تقدير كونها حقايق مختلفة يجوز ان‌يكون زايداً على حقيقة واحدة مطلقة موجودة هى حقيقة الوجود الواجب تعالى كما ذهب اليه الصّوفيّة القائلون بوحدة الوجود فيكون هذا المفهوم الزايد امراً اعتبارياً غير موجود الّا فى العقل و يكون معروضه موجوداً حقيقياً خارجياً هو حقيقة الوجود و التشكيك الواقع فيه‌لا يدلّ على‌عرضيّته بالنسبة الى افراده فانه لم‌يقم برهان على امتناع الاختلاف فى الّذاتيات بالتشكيك» (۱) .

ونقل‌عن‌بعضهم(۲): انه اذا اختلفت حقيقة بكونها فى شىء أقوى أواقدم او ـ اشدّ او ـ اولى فكلّ ذلك عند المحقّقين راجع الى الظهور دون تعدّد واقع فى الحقيقة الظاهرة أيّة حقيقة كانت من علم اووجود اوغيرهما فقابل يستعدّ لظهور الحقيقة من حيث هى أتمّ منها من حيث ظهورها فى قابل آخر مع أنّ

---

(۱) قائل باين مسلك عارف جامى‌است در كتاب «الدّرةالفاخرة» .

(۲) جامى نبايد بنا بر وحدت وجود آنهم وحدت شخصى لزوم تشكيك را قبول نمايد براى آنكه بنا بر وحدت شخصى وجود تشكيك در مراتب واقع نشده‌است چون وجود واحد شخصى مصداق واقعى مفهوم وجوداست و وجود داراى افراد نيست بل‌كه تشكيك و تفاوت درظهورات و مظاهر يك شىء واقع شده‌است اگرچه تشكيك در افراد حقيقت واحد جائز بل‌كه واقع‌است .

(۳) عارف نحرير و شيخ كبير مولانا صدرالدين قونيوى در كتاب «الهاديه» .

الحقيقة واحدة فی الکل و المفاضلة و التفاوت واقع بين‌ظهوراتها بسبب الأمر المظهر المقتضی لتعيين(۱) تلك الحقيقة تعيّناً مخالفاً لتعينها فی امرآخر فلاتعدد فی الحقيقة . . .» .

قال [قونيوی] ثمّ ان مستند الصوفيّة فيما ذهبوا اليه هو الکشف و العيان لاالنّظر و البرهان . فانّهم لمّا توجّهوا الی جناب الحق بالتعرية الکاملة و تفريغ القلب بالکليّة عن جميع التعلّقات الکونيّة و القوانين العلميّة مع توحيد العزيمة و دوام الجمعيّة و المواظبة علی هذه الطريقة بدون فترة و لاتقسيم خاطر و لاتشتت عزيمة من الله سبحانه عليهم بنور کاشف يريهم الأشياء کما هی . . . و هذاالنّور يظهر فی الباطن عند ظهور طور وراء طور العقل و لا تستبعدنّ وجود ذلك فوراء العقل أطوار کثيرة يکاد لايعرف عددها الّا الله و نسبة العقل الی ذلك النور کنسبة الوهم الی العقل(۲) .

---

(۱) لتعيّن تلك . . .

(۲) عرفا ازجمله (شیخ کبیر – صدرالدین قونوی و شارح مفتاح، حمزهٔ فناری و ماتن و شارح تمهیدالقواعد) در بیان اقامهٔ برهان بر وحدت وجود ازطریق وجود کلی طبیعی در خارج خواسته‌اند وحدت وجود را اثبات نمایند،نوع دلائل عقلی این اکابر از اهل مکاشفه متحمّل مناقشات کثیره‌است ولی مسألهٔ وحدت وجود در کتب صدرالحکما بطوری بدرجهٔ ثبوت رسیده‌است که بعد از او رفته رفته متأخّران همهٔ اطباق و اتفاق بر این مسأله و سایر مسائل مورد اعتماد ملاصدرا دارند . بر فرض‌آنکه ازطریق برهان وجود کلی طبیعی خارجیّت و تحقّق وجود ثابت شود مسألهٔ وحدت وجود آنهم وحدت‌شخصی تمام نیست در ثانی باید ازبرای اصل وجود و طبیعت هستی مقام و مرتبهٔ خفایی که عاری از تعیّنات و یا لابشرط نسبت به‌جمیع تعینات باشد قائل شد وگرنه وحدت وجود مختار جهّال صوفیه در بطلان قابل خدشه نمی‌باشد .

و امّا الدلاءل الّدالة على وجود الكلى الطبيعى فليست ممّا يفيد هذا المطلوب على اليقين بل على الاحتمال(١) فلهذا وقع الاعراض عن ايرادها و الاشتغال بمايدلّ على اثبات هذا المطلب بعينه .

فنقول : لاشكّ ان مبدء الموجودات موجود(٢) فلايخلو امّا انيكون حقيقة الوجود اوغيرها لاجائز انيكون غيرها . . . فتعين انيكون حقيقة الوجود فان كان مطلقاً فثبت المطلوب . . . فالواجب هو محض حقيقة الوجود و بلاتعيّن . . .» .

ثمّ أنه لايخفى على من تتبع معارفهم المثبوتة فى كتبهم ؛ ان مايحكى من مكاشفاتهم ومشاهداتهم لايدلّ الاعلى اثبات ذات مطلقة محيطة بالمراتب العقليّة و العينيّة منبسطة على الموجودات الذهنيّة و الخارجيّة ؛ ليس لها تعيّن يمتنع معه ظهورها مع تعين آخر من التعينات الالهيّة و الخلقيّة فلامانع ان يثبت لها تعين بجامع التعيّنات كلّها لاينافى شيئاً منها و يكون عين ذاته غير زائد عليه لاذهناً و لاخارجاً اذتصورها العقل بهذا التعين امتنع عن فرضه مشتركا بين كثيرين اشتراك الكلى بين جزئياته لاعن تحوّله و ظهوره فى الصور الكثيرة و المظاهر الغير المتناهية ؛ علماً و عيناً ، غيباً و شهادة بحسب النسب المختلفة و

---

(١) لأن شمول الوجود و تجليه وظهوره على الماهيات شمول انبساطى وظهور اشراقى يرفع الإبهام عن الماهيات و يفيده التشخص واما شمول الماهيّة والكلى الطبيعى شمول ابهامى و لأجل هذا كلما تقرب الماهيّة الى الوجود تتشخص و تظهر بنور الوجود ويرفع عنها الإبهام .

(٢) لإمتناع تحصّل الموجود بالمعدوم .

الاعتبارات المتغایرة(۱) انتهی کلامه ولعمری قدبلغ الغایة فی تقریر هذاالمطلب و لکن عندی فیه أنظار کثیرة یجب ان اشیر الی بعضها منها : حدیث التشکیك فانه ممتنع فی الحقایق و الذاتیّات و علی ذمّتنا اتمام البرهان علیه فی موضع یلیق به فمعذلك فلیس بضارّ فی مایدعیه(۲) .

(۱) آخوند ملااسمعیل دربکوشکی معروف بهواحدالعین تبعاً از قائلان بهوحدت سنخی وجود (نهشخصی) در حواشی شوارق باین استدلال عارف قونوی مناقشه نمودهاست که : حقیقت صرف وجود که هیچ تعیّن ندارد، یعنی وجود صرف (بشرط لا که حکما آن را تمام هویت حق میدانند) توقف بر تحقق وجود لابشرط مقسمی عاری از جمیع تعینات وعاری از قید اطلاق ندارد که قضیه برعکساست ولابشرط توقف بر وجود بشرط لای نسبت بهتعینات امکانی ندارد . شارح محقق هم مثلاینکه در قلب خود چنین مناقشهیی را میپروراند ولی حق با عرفاست چون آنها تمام هویت حق را وجود لابشرط عاری از هر تعیّنمیدانندبنابراین مقام بشرط لای وجود ظهور اصل حقیقت در مقام احدیت و مرتبهٔ احدی و واحدی ظهور اصل مقام وجود اطلاقیاست و تمامالکلام یطلب مما ذکرنا فی مسفوراتنا (شرح بر مقدمه قیصری ط مشهد ۱۳۸۶ ، هستی از نظر فلسفه و عرفان ، ط ۱۳۳۹ ﻫ ش و حواشی بر شرح مشاعر لنگرودی) ولکن نقول هاهنا اجمالاً : انه ینتزع مفهومالوجود والموجود عن نفس طبیعةالوجود (بما هی هی) مع عزلالنظر عن جمیع الإعتبارات حتی اعتبار الإطلاق فاصلالوجود حقیقة صرفة وکل قید وجودی او عدمی وکل تعیّن منالتعینات یخرجالشیء عن صرافته و محوضته . و باید دانست که لابشرط معتبر در وجود حاکی از سعهٔ تامّه وصرافت کامله ولابشرط مفهومی و ماهوی حاکی از ابهام و خفاءاست .

(۲) چون تفاوت بنا بر مسلك عرفا باصل حقیقت و مراتب آن برنمیگردد بلکه تفاوت در ظهورات وجوداست اصل حقیقت یكچیزاست بدون تعدد و تکثّر . آخوند ملااسمعیل «قده» مثلاینکه قول مذکور در شوارقرا ندانستهاند که منسوب به عارفعلامه قونیویاست لذا در حواشی بر شوارق گوید : اعلم انالوجود الحقیقی قد یؤخذ : «شرط

←

و منها : حدیث طور وراء طور العقل ؛ فانه یمتنع أن یکون طور وراء طور العقل الّا النبوّة و الرسالة و الوحی(۱) ولو جاز ذلك لبطلت الشرایع وجمیع الأحکام العقلیّة و النقلیّة و ارتفع الأمان و انسدّ باب الایمان .

و لیس نتیجة ماذکر من الریاضات و المجاهدات سوی تلطیف السرّ و تهذیب الباطن لیسهل النظر و یسرع الفکر و یصفو الذهن فیجرد المعقولات النظریّة عن الغواشی الوهمیّة و یتمیّز المعقول عن الموهوم و ذلك هو معنی

←

لا» والمراد سلب جمیع‌التعیّنات والنقصانات وقد یؤخذ «لابشرط» ای لابشرط التعیّن وقد یؤخذ «بشرط شیء» ای بشرط‌التعیّن والأول وجود الواجب والثانی امره المعبّر عنه بالوجودالمطلق والمراد سلب جمیع التقیّدات حتی قیدالإطلاق . و یعبّر عن‌الثانی بوجودالمطلق والمرادالتقیید بالإطلاق . ولما قیل : ان‌الوجودالمطلق الواجب ، توهّم جماعة کثیر ان‌المراد هوالثانی ولیس کذلك . فمن قال بان‌الوجود لابشرط التعیّن واللا تعین هوالواجب وقد اخطأ وضل ولم یفهم المراد بل عنه غفل واستقم کما امرت ولا تکونن من . . .

این بیان فیلسوف علامه خلاف تصریحات محققان از عرفا ازجمله قونیوی‌است برای آنکه وجود بشرط لای از تعیّن مرتبهٔ وجوب وجود بمذاق حکماست واصل وجود نسبت بجمیع قیود لابشرط‌است اگرچه این قید ، قید اطلاق باشد وجود مطلق بشرط اطلاق‌ظهور و رو وجه این وجوداست و بواسطهٔ همین اطلاق صرف‌است که اصل وجود در احدیت و واحدیت و بصورت وجود منبسط در مراتب خلق ظاهر و متجلّی‌است البته لازمهٔ چنین حقیقتی تنزه از جمیع تعیّنات‌است نه‌آنکه متعیّن باین قید لابشرطی باشد حمل مسلك اهل عرفان بر مسلك حکمای محققین ممکن نیست .

(۱) و اعلم ان طورالولایة ایضاً یکون وراءالعقل ای‌العقل المشوب بالوهم قونوی تصریح فرمود که کشف همان عقل مترفع‌است که وهم در آن تأثیری ندارد کشف مرتبهٔ اعلای عقل خالی از شوائب اوهام‌است و اصل وحدت وجود مأخوذ از کتاب و سنّت صحیح‌است که : لا یأتیهما الباطل من خلفهما ولا من بین یدیهما .

الکشف و نور الکاشف . بل ان التصوف الّا الحکمة المترقیّة البالغة الی حدّ المشاهدة التامة و المکاشفة الکاملة الّتی هی ارتفاع الحجب و الأغشیة الحسیة عن عین البصیرة العقلیّة الّتی هی حقیقة نور الله الکاشف عن الأشیاء کما هی (۱) .

و منها : تجویز کون الوجود الواجبی الذی هو اتمّ انحاء الوجود فعلیّة و کمالاً ، علی نحو(۲) وجودالکلّی الطبیعی علی تقدیر وجوده کما فهموه من اضعف الموجودات المحتاج الی انضمام التعیّنات و عوارض المشخّصة .

ومنها: نفی‌کون التعیّن عین ذاته و اثبات تعین لاینافی التعینات بل‌یجامعها و یختلط معها هو عین ذاته الحقة الأحدیة و ظاهر ان مثل هذه الحالة لایکون الّا من ضعف التعین و الوجود لامن کمالیته و تمامیّته کما فی المجردات العقلیّة فانّها یمتنع ان تختلط‌لتمامیتها مع غیرها فکیف الوجود الواجبی .

---

(۱) حقیقت اشیاء وقتی مکشوف نفس ناطقه واقع میشود که جمیع حجب و استار بین عالم و معلوم برداشته شود بل‌که حقیقت حقایق اشیاء وقتی علی ماهی علیها مشاهده میشود که جمیع حجب بین انسان و حق که جامع همه حقایق‌است (وحقیقت هر شیء عبارت‌است از نحوهٔ تعین آن در مقام احدیت وجود و حضرت علم) برداشته شود حتی نفس عالم و مدرك که وجود مدرك حجابی‌است و صورت علمیه (حجاب‌الله الأکبر) بنا براین معلوم به‌کشف و معلوم ازطریق عقل باعتباری ناشی از دوطریق‌است فافهم و اخفض جناح فهمك ولا تکونن من‌الجاهلین .

(۲) واعلم انه فرق بین اطلاق حقیقةالوجود وشمولها وسریانها وبین‌الکلی الطبیعی وعمومه وان‌التعین والتشخص لا یحصرهما ولا یخرجهما عن‌الإطلاق والأول مصداق قول القائل : «غیرتش غیر درمیان نگذاشت» والثانی مصداق قول قایل آخر : «از ضعف ، بهرجا که نشستیم وطن شد» .

بل الحق فی توجیه مذهبهم و تأویل کلامهم فی وحدة الوجود الی مایؤل الی مذهب الحکماء المحقّقین علی ماسیحقّق مذهبهم من کون حقیقةالواجب عین الوجـود البحت و عین التعین البحت و عین الفعلیة الصرفة و تعیـنها و وجودها بنفس ذاتها لا بأمرزاید علیها وهی حقیقة الوجود ولاحقیقةله غیرها(۱)

هیچیك از مناقشات این فیلسوف علام بعرفا وارد نیست ما در تعلیقات مختصری از شبهات این بزرگوار جواب دادیم . در اشکال آخر خود بر مـرام اهل تحقیق از عرفای شامخین و کمل از اهل توحید (که بواسطهٔ اتصال بملکوت اعلی و اتحاد با حضرت علم و فنای در واحدیت وجود و سیر حقانی در ذات و اسماء و صفات و بلوغ بمقام تمکین بعداز تلوین و صحو بعداز محو و فناء عن الفنائین و طی درجات و وصول بمقامات بل اعلی المقامات جمیع حقایق وجودی بر آنها مکشوف و بصریح مشاهدهٔ تام، نفس حقایق را بوجود حقانی از دریچهٔ علم حق که اتم انحای شهوداست مشاهده می‌نمایند جمیع مراتب شهود عاری از تعین نیست) محقق لاهیجی بواسطهٔ لفظ تعین دچار اشتباه شده‌است .

---

(۱) معلوم نشد بالأخره بعقیدهٔ حکیم لاهیجی مذهب حکمای محققین همان‌مسلك ذوق‌التألّه‌است ویا مسلك اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و تشکیك در مراتب اصـل واحد و سنخ فارد و آیا مسلك حکمای الهی با مسلك عرفا کـه قائل بوحدت وجود و موجودند یکی‌است تشکیك درمراتب وتشکیك درمظاهر مآلاً یك حقیقت‌است یا نه ؟

چون محقق لاهیجی مسلك ذوق تألّه را نادرست دانست (اگرچه بنا براصالت‌ماهیت مفری ازآن ندارد) مسلك اهل عرفان را بمسلك استاد خود آخوند ملاصدرا و محققان اتباع او که در جلد دوم بآن تصریح نموده‌است بر می‌گرداند بهرحال در این‌مبحث شارح علامه دوپهلو صحبت می‌کند .

مناقشهٔ آخر فیلسوف هم بر اهل توحید وارد نیست چون مراد عرفا از تعین مطلق امری‌است که حقیقت محض وجودی که از نهایت اطلاق و فعلیت و تمامیت غیب محض و مجهول مطلق‌است از صرافت و محوضت خارج نماید .

عرفا آنچه که حقیقت حق را از محوضت ذاتی خارج نماید تعیّن می‌نامند مثلاً مقام ذات که اطلاق ذات و موجود برآن حقیقت که از آن به کنز مخفی و غیب محض و عَنقای مُغرب تعبیر می‌نمایند از برای تفهیم‌است نه آنکه اسم ِ حقیقی باشد مقام ذات اسم و رسم ندارد «لا اسم ولا رسم له» تعین ندارد لذا هرگز ادراك نشود و از باب آنکه شهود ذات بدون ظهور و تعین اگرچه تعین اسمی باشد محال‌است در آیهٔ شریفه وارد شده‌است «یحذرکم الله نفسه» بنا براین اصل حقیقت حق یعنی مقام غیب ذات نسبت بجمیع اقسام وانحای‌تعینات لابشرط و مطلق‌است حتی از قید اطلاق بهمین لحاظِ متأخرین از اصل وجود بحث بلابشرط مقسمی تعبیر نموده‌اند آن لابشرط که در تحصل احتیاج بانضمام امور و جهات خارج از ذات خود دارد و مبهم‌است اطلاق و عموم ماهوی‌است نه اطلاق وجودی پس ماهیت هرچه از قیود دور شود ابهام آن بیشتر و اجمال‌آن تمام‌تراست و در تحقق خارجی بمنضمات بیشتری احتیاج دارد ولی همین قیود و مفاهیم هرچه از وجود تعریه شود صرافت و تشخص و ظهور و تمامیت وجود بیشتراست لذا اتم انحای وجود، وجودی‌است عاری از هر قیدی باشد

ملا عبدالرزاق بین تبحر واحاطه‌بمبانی مختلف فلسفی و مشارب حکمی و دقت نظر و تحقیق جمع کرده‌است و باین اصل مهم واقف‌است که اصالت‌ماهیت ملازم‌است با محذورات مهم در مسائل مختلف فلسفه لذا در هرجا که اصالت ماهیت مستلزم التزام به‌تناقض‌است با زیرکی ِ مخصوص بخود متمایل باصالت و وحدت وجود شده‌است بل‌که بکلی اصالت ماهیت را انکار و اعتقاد بآن‌را انکار بدیهی و بطلان آن را از ضروریات فلسفه میداند (رجوع شود به منتخب از جلد دوم شوارق در اوایل منتخبات مخصوص این حکیم علام) .

معتقدان به‌اصالت ماهیت روی چند مشکل فلسفی باین مسلك گرویده‌اند که لاهیجی در شوارق در چند مورد آنها را تقریر می‌فرماید (۱) . در شوارق

(۱) عجب آنکه خواجه طوسی قبل از ملاصدرا از این قبیل مشکلات در آثارخود در مطاوی تحقیقات عالیه حکمی جواب صحیح داده‌است : «ولیس‌الوجود معنی به یحصل‌الماهیّة...» که این کلام ناظر بنفی ترکیب انضمامی وجود با ماهیت‌است وکلام ←

گوید :

(۲۱)

« . . . و قد عرفت باعثهم علی ذلك [ای الاعتقاد باصالة الماهیّة و جعل الوجود منحصراً فی المفهوم الانتزاعی الذهنی المتحصص بالحصص الاضافیّة] ورود الاشکال المذکور سابقاً علی ظاهر القول بکون الوجود ذا افراد حقیقیّة و قد اشرنا الی دفعه عند شرح قول المصنف : و یتکثّر ، بتکثّر الموضوعات و التفصیل ان ورود الاشکال کان من وجوه ثلاثة أحدهـا : من حیث انّ المهیّة اذا لم تنفك عن الوجود فی الخارج ، کان الوجود صفة خارجیّة و قیام الصّفة الخارجیّة بالماهیّة یتوقف علی وجود المهیّة قبل الصفة و هو مح فی صفة الوجود .

و ثانیها : من حیث انّ الوجود هو نفس تحقق المهیّة لاما به یتحقق المهیّة و ح یلزم ان یکون الوجود أمراً ینضمّ الی الماهیّة فتوجد به فهو أیضاً محال لما مرّ (۱) .

و ثالثها : من حیث انّ الحق عند المحقّقین هو ان المجعول نفس الماهیّة لاالوجود و لاالاتّصاف کماسیأتی وح یلزم کون الوجود أیضاً مجعولاً .

و وجه الدفع عن الوجه الأول ماعرفت و هو : ان قیام الصفة الخارجیّة انّما یتوقف علی الموصوف اذا کانت الصفة خارجیّة ای موجودة فی الخارج

دیگر او که تصریح به‌اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و بیان آن که در خارج موجود بالذات وجوداست و ماهیت تحقّق بالعرض تبعی دارد و مصداق واقعی ماهیات نفس وجودات خاصه‌است اکثر اشکالات را دفع می‌نماید .

(۱) قوله : وح یلزم ان یکون .... ای حین اذا کان للوجود افراد حقیقیّة ...

بمعنی کون الخارج ظرفاً لوجودها ، لااذا کانت خارجیّة بمعنی کون الخارج ظرفاً لنفسها .

و عن الثّانی : انه لانسلّم أنّه یلزم من کون الوجود ذافرد حقیقی قائم بالماهیّة قیاماً حقیقیاً انیکون ما هو فرد له امراً ینضمّ الی الماهیّة بل المهیّة اذا صدرت عن الجاعل فکان کونها هو وجودها الّا أنّها لیس کونها هو مجرّد ماینتزعه العقل من المفهوم الـذهنی المشترك فان ذلك لیس ممّا لاینفكّ عنه الماهیّة فی الخارج لکونه فرع الانتزاع بل الکون الذی لاینفك عنه فی الخارج هو کون خاصّ متحد مع الماهیّة فی الخارج هو کون خاصّ متّحد مع الماهیّة فی الخارج المسمّی بالانیّة و هو مختلف لامحـالة باختلاف الماهیات الّا ان تلك الانیّات المختلفة مشترکة فی هذا المفـهوم الانتزاعی ؛ اشتراك الحقایق المختلفة فی مفهوم عرضّی ومعنی کون عروض تلك الانیّات للماهیات فی العقل ماعرفت : انّ للعقل أن یعتبر المهیّة من غیر اعتبار تلك الانیّة .

و عن الثالث هو : أنّ المراد بکون المجعول هو الماهیّة هو نفی توهّم انیکون المهیات ثابتات فی الأزل بلاجعل و وجود ثّم یصدر الوجود عن الجاعل أو الأتّصاف بعد انیتقّن ان لاماهیّة قبل الجعل و الی هذا یؤل مذهب استادنا الحکیم الالهی «قدّس الله سرّه» بجعل الوجود و هو یصـرّح بکون الوجود مجعولاً بالّذات والمهیّة مجعولة بالعرض علی عکس مایقوله القوم ویطابقه کلام المصنّف فی شرح الاشارات حیث قال : «اذا صدر عن المبدء الأول شیء" کان لذلك الشیء هویّة مغایـرة للاول بالضرورة . و مفهوم کـونه صادراً عن الأول غیر مفهوم کونه ذاهویّة مّا» . فاذن هاهنا امران معقولان ـ احدهما :

الأمر الصادر عن الاول و هو المسمّی بالوجود . و الثانی : هو الهویّةاللازمة لذلك الوجود هوالمسمی بالمهیّة فهی من حیث الوجود تابعةلذلكالوجود . لأن المبدءالأول لولم‌یفعل شیئاً لم‌یکن مهیّة أصلاً، لکن من حیث العقل یکون الوجود تابعاً لها لکونه صفة لها . . .» وهذا لیس‌کثیر استبعاد فیه علی ماحقّقنا مذهب القوم من تحقق الأفراد الحقیقیّة للوجود علی نحو ماعرفته و انما الاستبعاد فیه علی القول بکون الوجود انتزاعیاً صرفاً و اعتباریاً محضاً . و من تحقیقنا مذهب القوم ظهر : انّ المذهب المنسوب الی طائفة من المشّائین کما مرّ لیس الّا مذهب القوم . الّا ان المتأخّرین لم‌یأخذوه علی وجهه فردّوه علیهم . فلیتثبّت فی جمیع ما حقّقناه(۱) .

در موضع دیگر از شرح خویش بر تجرید علامهٔ محقق خواجه نصیرالدین طوسی «قده» فرموده‌است :

(۲۲)

«. . . و تحقیق ذلك انه لمّا کان تحقّق کلّ شیء بالوجود فبالضّرورة یکون تحقّقه بنفسه(۲) من غیر احتیاج الی وجود آخر یقوم به کما انّه لمّا

---

(۱) شوارق ط ك ط ۱۳۰۸ هـ ق ص ۱۰۶ ــ ۱۰۹ .

ازاینکه حکیم دانا حاج ملاهادی سبزواری «قده» لاهیجی را متصلّب در اصالت ماهیت میداند جای تعجّب‌است ، این حکیم اعظم علاوه بر اینکه در مطاوی تحقیقات خود اصالت وجود را تأیید و یا اختیار نموده‌است اگرچه به‌نحو تلویح و اشاره در مبحث علم شوارق جلد دوم قول به‌اصالت ماهیت را مذهب سخیف و باطل و خارج از تحقیق و تدقیق می‌داند .

(۲) ای لیس له حیثیّة التقییدیة والجاعل یجعله موجوداً یکون عین‌الربط بجاعله ویکون ملاك موجودیته بنفس ذاته مادام قائم بعلّته بخلاف‌المهیّات فان موجودیتها انما

←

کان التقدّم و التأخّرین بین الأشیاء بالزّمان ؛ کان فی مابین أجزاءه بنفسه غیر افتقار الی زمان آخر .

و ان قلت : فیکون کلّ وجود واجباً اذلامعناله سوی مایکون تقدّمه بنفسه . قلنا مم فان معنی وجود الواجب بنفسه أنّه مقتضا ذاته من غیر احتیاج الی فاعل . و معنی تحقّق الوجود بنفسه، انه اذا حصل للشیء امّا من ذاته، کما فی الواجب ، او من غیره کما فی الممکن لم‌یفتقر تحقّقه الی وجود آخر یقوم به بخلاف الانسان ؛ فانه انما یتحقّق بعد تأثیر الفاعل بوجود یقوم به عقلاً» .

ملا عبدالرزاق در بین تلامیذ صدرالمتألهین تنها شخصی‌است که بفلسفهٔ مشّاء زیاد پایبنداست و چند مبنای مهم فلسفی استاد را قبول ننموده‌است . در گوهر مراد و شرح تجرید - شوارق - مکرر حرکت جوهری را انکار نموده است . برای ما معلوم نشد که آیا محقق لاهیجی در حکمت و فلسفه غیر از آخوند ملاصدرا استاد دیگری را درك نموده‌است ؟ یا آنکه استاد او منحصراست به آخوند ملاصدرا ، بهر حال در شوارق در شرح متن تجرید - **المسألة السادسة : فی ان‌الماهیة لا تتحرك فی‌الوجود ...** - گفته‌است :

(۲۳)

«. . . فالتزاید فی الوجود ، هو حرکة المهیّة ، متوجّهة من وجود ناقص الی وجود ازید منه و عکس ذلك هو التنقّص اعنی : حرکة المهیّة متوجّهة

←

یکون بالوجود الموجود بالذات بحیث کان وصف‌الموجودیّة له بذاته لا بمتعلقه واعلم ان‌التعبیر عن‌الواجب بالذات ای‌الحق الأول تعالی شأنه بانّه ما کان‌الوجود والوجوب مقتضا ذاته لایخلو عن تأمّل لأنه لیس للحق ذات سوی وجوده‌الصرف ولیس فی‌البین امر وراء وجوده الذاتی المتصف بضرورة الأزلیّة والمعالیل الإمکانیة متصفة بالوجوب ولکن ما دام ذاتها موجودة .

من وجود زاید الی أنقص منه . و الاشتداد فی الوجود هو حرکة الماهیّة من وجود ضعیف الی وجود أشدّ منه و عکس ذلك هـو التضعّف اعنی : حرکة الماهیّة من وجود شدید الی وجود اضعف منه و هذا اعنی : التزاید فی الشیء و الاشتداد فیه ؛ غیر الزیادة و النقص و الشدة و الضعف اعنی : کون الشیء ناقصاً أوزائداً ، اوضعیفاً و شدیداً ؛ فان معناه انیکون فرد من الشیء ناقصاً و فرد آخر منه زایداً اوشدیداً وجواز ذلك فی الشیء لایستلزم جواز حرکة شیء آخر فیه من فردٍ الی فرد آخر و لهذا جوّزوا ان یکون الوجود ، ذاشدّة و ضعف و زیادة ونقص علی ماسیأتی من أنّ الوجود مقول بالتشکیك علی افراده و لم یجوّزوا انیقبل الوجود التزاید و الاشتداد و لاالتنقّص و التضعّف(۱).

و الدلیل علی ذلك هو : ان الحرکة فی کل شیء معناه انیکون المتحرّك متقوماً و موجوداً من دون ذلك الشیء و باقیاً بعینه ویتوارد علیه فی کل آن من الآنات المفروضة فی زمان الحرکة فرد من افراد ذلك الشیء . فان معنی حرکة الجسم فیالأین هو: ان الجسم موجود ومتقوم بدونالأین وباق بحاله من التقوم

(۱) باید دانست که حرکت از عوارض وجوداست و وجود نیز در موجودات دارای ماهیت با ماهیت متحداست و چون حرکت از عوارض وجوداست نه ماهیت امکان ندارد ماهیت معروض حرکت یا در صراط حرکت واقع شود مگر بهتبع وجـود و اتصاف آن بحرکت بالعرض متحرك در مراتب وجود چه بحسب اشتداد یا تضعف شأن حقیقت وجود است باعتبار قبض و بسط و چون وجود قابل تشکیكاست و میشود مراتب متعدد باعتبار آنکه منشأ انتزاع معانی ومفاهیم مختلفاست در یك وجود واحد مجتمع باشد این مقدمهیی است ازبرایتصویر حرکت جوهر. بطوراجمال بیانخواهیمنمود کهبواسطهٔخلط بیناحکام وجود با ماهیت مؤلف علامه و اتراب او و شیخ رئیس و اتباع او از جمله مؤلف محقق حرکت در جوهر را انکار نمودهاند سیأتی تحقیق الکلام انشاءالله تعالی .

و التعین و الوجود یتوارد علیه فی کّل آن این آخر و کذا معنی حرکة الماء فی السّخونة هو ان الماء باق بعینه و یتبدلُ علیه فی کل آن فرد من السّخونه و ـظـ ان مثل هذا التبدّل و التوارد لایمکن فی المهیّة بالقیاس الی الوجود فان الماهیّة لایتصّور کونها متقّومة و موجودة و باقیة من دون الوجود لیتصور توارد الوجود علیها و لهذا السبب لایمکن أیضاً ان یتحرّك الهیولی فی الصّورة أذلیس لها تقوم بدون الصّورة لیمکن توارد الصور علیها ولهذا السبب لایمکن أیضاً ان یتحرّك الهیولی فی الصورة اذلیس لها تقّوم بدون الصورة .

و من ذلك ظهــر انه لایمکن الازدیاد و التنقّص و الاشتداد و التضعف فی الجوهر و المهیّة و الذاتی و بالجمله فی کّل مالایمکن تقــوم الموضوع بدونه و ذلك غیرکون شیء منها غیر قابل للتشکیك کماعرفت وأیضاً ان الوجود لیس له فرد قائم بالماهیّة بمعنی کونه صفة موجودة ممتازة عن الماهیّة بل هو مجرد کون الماهیّة. وانما مغایرة وجود لوجود تبع لمغایرة ماهو وجود له کما سیأتی فلایتصور تبّدل ـ تبدیل ـ خل ـ الماهیّة فی الوجود الّا بعد تبّدلها فی نفسها اوفی تشخّصها فلایکون باقیة بعینها . . .

وقد یجاب أیضاً(۱) بان الحرکة لما استلزمت أن یکون جمیع افرادالمقولة الّتی هی واقعة فیها بالقوة لابالفـعل لأنهـا لوکانت بالفـعل فامّا ان یستقر المتحرّك فی واحد منها أکثر من «آنمّا» فیلزم انقطاع الحرکة واما ان لایکون

---

(۱) قوله : و قد یجاب . (المجیب هوالعلامةالدوانی) ای یجیب عما قیل فیالمقام فی تجویزالحرکة فیالجوهر وقد نقلالمؤلف قبل هذاالکلام وقد طوینا عن ذکره رعایة للإختصـــار .

فی شیء منها الّا آناً واحداً فیلزم تتالی الآنات وکون الأمور الموجودةالمترتبة الغیر المتناهیة محصورة بین حاصرین .

فلو تحرّکت الماهیّة فیالوجودلزم انیکونجمیعأفراد وجودها فی زمان الحرکة بالقوة فیلزم کون الماهیّة حال الحرکة فی الوجود ؛ موجودة بالقوة لا بالفعل .

این که در اول بحث محقق شوارق فرمود : فی انّ المهیّة لا تتحرك فی الوجود ... روی قواعد علمی و جواز حرکت در جوهر مادی تصویر صحیح این بحث و این مسأله آنست که بگوئیم جوهر و ماهیت موجود مادی که با وجود خاص خود که منشأ تشخص جوهر و ماهیت کلیست متحركاست بطرفوجودی کاملتر و روی حرکت جوهر میشود گفت : ماهیت متحركاست برای آنکه حدی را رها نموده و حدی دیگر که حاکی از وجود کاملتراست واجد میشود ومیشود گفت وجود متحركاست چون حرکت از عوارض وجوداست و قهراً تبدل وجود مستلزم تبدل ماهیتاست و «حکم أحدیالمتحدین یسریالیالآخر» وبایددانست که تبدل ماهیت، در انحاء وجود و ماهیت وجود واحداست که قبول شدت و ضعف مینماید و متصف بتزاید و اشتداد میگردد این مبنا ملازماست باوقوع تشکیك در ماهیت و وجود و دلائلی که مشهور بر امتناع تشکیك درماهیت اقامه نمودهاند تمام نیست و فقط ادلهٔ اصالت وجود تشکیك را خاص وجود میداند اما جواب از شبهات و مناقشات مؤلف علامه د رابطال حرکت در جواهر، حرکت ماده بسوی صورتهای جوهری یا حرکت ماهیت بطرف وجودی کاملتر از این قراراست :

وجود بحسب برهان و کشف دارای مراتباست(۱) که این مراتب دارای

---

(۱) وحدت حقیقت وجود ، معلول سنخیت تامه بین علت و معلولاست از همین اصلوجود سنخیت بینعلت ومعلول تشکیكخاصی بل خاصالخاصی ثابتمیشود . اصل مهم دیگر که لزوم حرکت در جواهر را اثبات مینماید همان لزوم رجوع هرناقص بکامل

←

شدت و ضعف و متصف بکمال و نقص‌است و دیگر آنکه مراتب وجودی متصل واحدی‌است و ماهیت منتزع از این مراتب وجودی وقتی معدوم میشود که از جمیع این مراتب که منشأ انتزاع ماهیت‌است خارج شود و مادامی که یك‌مرتبه از مراتب این وجود باقی‌است این ماهیت موجوداست بعداز معلوم شـدن این مقدمه گفته میشود :

ازتحرك‌ماهیت‌در مراتب این وجود رفیع‌الدرجات متصف بشدت وضعف، وخروج‌ازمقام نقص‌بکمال هیچ‌محذوری لازم‌نمی‌آید چون ماهیت‌متحرك تاانتهای حرکت باقی‌است تبدل مرتبهٔ ضعیف بمرتبهٔ قوی هرگز سبب اتصـاف ماهیت بعدم نمیشود ولیکن بقـای چنین حقیقتی عین زوال، و فنای آن عین بقای آن می‌بـاشد .

منشأ انتزاع این ماهیت متجدد سیال و وجود متصف بتزاید و اشتداد ؛ ماده جسمانی متحول بصور کمالی می‌باشد و بمشرب تحقیق ماده و صورت در خارج متحدند و ترکیب بین این دو اتحادی‌است نه انضمامی . ترکیب انضمامی منحصراست بمرکبات اعتباریه و هر صورت وارد بر ماده ، خود ماده و هیولی از برای صورِ لاحِقه‌است .

باید دانسته شود که : بقاء بر دو قسم‌است بقای بر نحو قرار و ثبات بـر نهج تجدد و اصولاً بنا بر حرکت جوهر بقای وجود مادی همان عدم استقرار و سیلان و زوال و فنا می‌باشد و اگر شرط اساسی متحرك، ثبات و بقای بنحـو

←

و عود معلول بعلت و بودن علت صورت تمامیه و غایت وجود معلولست در قوس نزول اصل ذات و طبیعت تامهٔ وجوداست که بصورت علت تنزل مینماید تا بمقام هیولی برسد وهیولی نیز بحسب نفس ذات و حقیقت متحول بصور کمالی می‌شود تا فواصل موجود بین خود و علت را طی نماید چه آنکه طفره در نظام وجود محال‌است و هر وجود دانی که بطرف وجود عالی سیر می‌نماید مراتب نقص‌را رها وکمال هر مرتبه‌یی‌را واجد می‌شود روی انکار اصل اساسی لزوم تشکیك در ماهیت و حقیقت واحد مقلدین از متأخرین حرکت جوهر را منکر شده‌اند .

قرار باشد حرکت عرضی هم وجود خارجی پیدا نمی‌کند کما ذکره صدرالمتالهین فی‌الأسفار مفصلاً چون در حرکات عرضی نیز هیچ موضوعی بشخصه و عینه باقی نیست و بعبارة اوضح: ان‌الکمّ والکیف والوضع التی یقع الحرکة فیها؛ اعراض شخصیّة للجسم المتحرك فی‌الأعراض و انّ‌الاعراض لوازم للشخص و امارات للتشخص المساوق للوجود بل عینه والتبدل فی‌الاعراض والتغیر فی‌هذه العلامات مستلزم لتبدلك الشخص و اذا تحرك‌الجسم فیها واشترط فی‌المتحرك البقاء علی نحوالقرار لم یکن‌الموضوع باقیاً بعینه و شخصه والحرکة فی‌الأعراض تابع للحرکة فیها ... (۱)

ملا عبدالرزاق در شرح نفیس و بی‌نظیر خود بر تجرید (شوارق) اقوال محققان از قدما و متأخران را در علم باری به‌اشیاء و حقایق خارجی، نقل، و در این بحث مهم محققانه وارد و خارج شده‌است (۲).

مبنای بوعلی را در این مسأله توجیه نموده‌است و شواهدی هم براین‌تأویل ذکر نموده‌است بعد از تقریر اصالت وجود و وحدت حقیقت هستی و اثبات تشکیك خاصی و بیان نحوهٔ انطوای کثرات در وحدت حقهٔ حقیقیّه گوید: (۳)

---

(۱) شیخنـاالأقدم فیلسوف معظم آخوند ملااسمعیل درب‌کوشکی در حواشی‌شوارق از شبهات شارح محقق جواب داده‌است.

(۲) مطابق معمول و روش خود در مبحث علم متعرض طریقهٔ استاد خود نشده‌است ولی قول شیخ رئیس را در علم تفصیلی حق قبل‌از اشیاء که صور مرتسمه در ذات را ملاك علم تفصیلی حق میداند بقول استاد محقق‌خود برگردانده‌است و با زیرکی مبنای خویش را در علم حق از مختار استاد خود اخذ نموده و این متابعت را مخفی میدارد. ملا عبد الرزاق نخست مسلك وحدت حقیقت وجود و نحوهٔ انطوای کثرات در وجود واحد حق و کیفیت اشتمال وجود محیط قوی بر موجودات ضعیف و محدود برهانی و تصویر نموده‌است.

(۳) جلد دوم شوارق‌الإلهام الهیات مبحث علم حق صفحهٔ ۲۵۹.

محقّق لاهیجی در صورتی می‌تواند آنچه‌را که در علم حق از مبانی استاد خود

←

(۲٤)

«. . . فالوجود العلّة لکونه اشدّ من الوجود المعلول یکون مشتملاً علی وجود المعلول مع شیء زاید فالعلّة التی هی مبدء للعل کلّها و ینتهی الیها جمیع المعلولات کأنّها یشتمل علی المعلولات کلها فهی المعلولات کلها بعنوان

←

استفاده کرده‌است در توجیه یا تفسیر کلمات شیخ بکار بندد که شیخ معتقد به‌اصالت و وحدت وجود و تشکیك خاصی بوده‌باشد شیخ این معانی را قبول ندارد و تصریح نموده است که افراد حقیقت واحده نمیشود متصف بشدت و ضعف و تقدم و تأخّر و ... شود دیگر آنکه شیخ چون منکر تشکیك خاصی‌است نتوانسته‌است علم تفصیلی حق را در رتبهٔ ذات ثابت نماید لذا بصور مرتسمه معتقد شده‌است اگرچه شیخ و تلامیذ او و معلم ثانی و اتباع قائل باصالت وجودند و صریحاً معتقد به‌تباین حقایق وجــودی نیستند (برطبق قواعد مسلم هیچ فیلسوفی نمی‌تواند به‌تباین حقایق قائل شــود) ولی تبعاتی از تباین در حقایق وجودی در کلمات آنها دیده میشود .

انکار تشکیك خاصی و عدم تصور وحدت اطلاقی ؛ وحدت حقهٔ حقیقیه غیر آبی از اجتماع با کثرات اصولاً و بطورکلی از نحوهٔ وجود علم و کیفیت ادراك غفلت نموده است و علم بغیر را منحصر در علم حصولی و نقوش مرتسم در ذات عاقل میداند وگرنــه احاطهٔ قیومیّهٔ حق ملاك حضور و انکشاف تام اشیاء نسبت بحق اول در جمیع مواطن و حضرات وجودی‌است و علم مطلقاً داخل مقولهٔ جوهر و عرض نمیباشد و علم مطلقامساوق با وجود و نور و ظهوراست و خفا شأن اعدام و وجود هرچه کامل‌تر باشد احاطــهٔ او تمام‌تراست تا برسد بوجودی که صرف علم ووجوداست و علم صرف هرگز علم‌بشیء وجهل بشیء دیگر نمی‌باشد لذا حق بهمهٔ حقایق اجمالاً و تفصیلا جمعاً و فرادیً عالم‌است کما این‌که اصل وجود اوست و مسمای بهستی شأن آن حقیقت بسیطه و تحقق اختصاص بآن وجود بهجت انبساط دارد و وجود غیر یا مسمّای بغیر مجازی‌است والیه اشار من قال :

لقد کنت دهراً قبل ان‌یکشف‌الغطا	اخالك انّی ذاکــر لك ســاجد
فلمّا اضاء الشّمس اصبحت عالماً	بأنّك مذکور و ذکــر و ذاکــر

الوحدة و اذا صدرت عنها المعلولات و تباينت و تمايزت بعضها عن بعض كانت جميعها هي العلّة بعنوان الكثرة من دون أن‌ينقص من العلّة شيء اذالمعلول ليس جزءاً من العلّة و بعضاً منـها حقيقة بل انما هو اثـر منها و ظلّ لها فما من المعلول في العلة انما هو اصله و سنخه اذفرق بين ان يفيض شيء مي‌شيء‌وبين أن‌يقسّم شيء الى شيء و مفاد العليّة و التأثير انما هو الأول لاالثاني .

فالوجودالواجبي مشتمل على جميع‌الوجودات الممكنات الّتي هي عبارة عن ذواتها لاأقول عن ماهياتها اذفرق بين الذات و المهيّة على ماعرفت فعلمه تعالى بذاته عين العلم بجميع ذوات الأشياء و هذا هو المراد من‌كون ذاته تعالى علماً اجمالياً بالأشياء و عقلاً بسيطاً على ماحصّلناه من كلام الشيخ كما مرّ .

فظهر انه لايعزب عن هذاالعلم الّذي هو عين ذاته تعالى مثقال ذرة في الأرض و لا في‌السّماء ولااصغر من ذلك ولاأكبر الّا في‌كتاب مبين بلاتكلّف و تجوّز ولكن لمّا لم‌يكن‌التمايز بين امثال الضعيف الذي يشمل عليها الشديد في الخارج لكونها متّحدة بحسبه بل من حيث هي متميّزة انما هي في العقل لم‌يكف هذا العلم في صدور النّظام من حيث هو نظام لاستدعاءه التفصيل كما عرفت. وايضاً و ان‌كان هذا العلم علماً بالمهيّات أيضاً من وجه لكن لما ليس علماً بها من حيث ماهيات لم‌يتميّز المأهيّة عن الوجود بحسب الخارج بل انما يتميّز عنه في‌العقل فقط . و في العقل البسيط لايكون تميّز أصلاً لا بين وجود و وجود و لا بين وجود وماهيّة فبالاضطرار لزم‌القول بالعقل‌التفصيلي المحقق بحصول صور الماهيات في‌العقل متميزه بعضها عن بعض و عن الوجود في‌علمه

تعالی بالأشیاء و هذا ان العلمان هما المشار الیهما فی الکل الأول و الکل الثانی فی کلام الفارابی فی الفصوص علی مانقلناه(۱) .

و ینبغی أن یعلم ان هذا الحصول لیس هو بالمعنی المشهور فانّ المتبادر من الحصول فی المشهور ان یکون الصّور حاصلة من الأشیاء فی العقل و فیما نحن فیه الأشیاء حاصلة من الصّور فی الخارج و جمیع المفاسد التی اوردوها علی القول بالصور و العلم الحصولی فی الواجب مبنیة علی الاشتباه بین هذین المعنیین من الحصول .

فعلی هذا لو قال قائل: ان علمه تعالی لیس حصولیاً کما انه لیس بحضوریّ لکان صواباً من هذا الوجه .

این محقق بالآخره نتوانست از طریق وحدت حقیقت وجود علم تفصیلی‌را در ذات حق اثبات نماید و بالآخره خود را کشاند بجانب شیخ و اتباع او .

اولاً باید معلوم باشد که علم حصولی همان علم بمفاهیم و ماهیاتست که بمنزلهٔ شبح و صورت اشیاء خارجی‌است نه‌نفس حقایق وجودی ، خود شیخ رئیس تصریح کرده‌است که صورت حاکی از اشیای خارجی گاهی از خارج انتزاع می‌شود و شیء خارجی سبب معلوم ذهنی‌است و گاهی صورت علمی علت وجود خارجی حقایق‌است ولی از این‌که در این دو علم معلوم‌بالذات همان‌صور و اشباح و مفاهیم حصولی‌است هیچ شکی در این امر راه ندارد لذا شیخ وبهمنیار ولوکری از این صور ، بصور ذهنی تعبیر نموده‌اند .

اما توجیهی را که این علامه در مسلك مشاء بیان نموده‌است همان توجیهی است که آخوند ملاصدرا در بیان مسلك قدمای از مشائین قائل شده‌است و با

---

(۱) در حواشی خفریه هم بشرح کلام معلم در فصوص و تقریر مرام او پرداخته است و ما در مباحث قبلی نقل نمودیم .

همین توجیه تقریر کرده‌است مشرب عرفا را که ملاك علم تفصیلی حق را بحقایق خارجیه ؛ اعیان ثابتهٔ حاصل در مقام واحدیت (به تبع اسماء و صفـات حق) دانسته‌اند چون عرفا هم تصریح فرموده‌اند که : حق بجمیع حضرات وجودی در مقام اسماء و صفات عالم‌است به‌علم تفصیلی اشراقی (۱) تابع بل‌کـه متجلی از علم بسیط اجمالی حق در مقام احدیت که بواسطهٔ مفاتیح غیب ، صور و اسماء متجلی در این صور ، که در احدیت وجود (کالشجرة فی‌النـواة) بوجـود جمعی موجودند و در مقام واحدیت و حضرت اسماء و صفات بظهور تفصیلی ظاهـر شده‌اند .

صاحب شوارق در ذیل آنچه که نقل شد گفته‌است :

(۲۵)

تـدقیق الهامی :

«یمکن ان یدقّق النّظر و یقال : ان حدیث الصّور و حصولها فی ذاته انما هو للتفهیم کون ذاته تعالی علماً بجمیع الأشیاء تفصیلاً و تبیّن معنی عنایته بها فی‌صدورها عنه عن علم وذلك لایستدعی حصول الصور حقیقة فی‌ذاته تعالی

(۱) این توجیه ازبرای تقریر مرام اهل توحید، وجیه‌است و دلائل این توجیه در کلمات آنها دیده می‌شود وکذلك این توجیه در مقام تقریر مراد قدمای از مشائیه نیـز بی‌وجه نیست چون در کلمات آنها تصریح نشده‌است که این‌صور وجودات ذهنیه‌اند ولی درکلمات شیخ و اتباع او تصریح براین معنا شده‌است و این صور ، را لوازم وجود حق اول دانسته‌اند در حالتی که لوازم وجود صرف جامع جمیع نشئآت باید حقایق خارجیه باشند نه اعراض ذهنیه .

اگر معلوم نفس حقایق خارجیه نباشد بل‌که صورت و نقش آن محسوب شود شیء خارجی بعلم حصولی و ارتسامی معلوم گردیده‌است .

اشکال اساسی بهشیخ واتباع او آنست که : همانطوری که معالیل حق‌تعـالی نفس حقایق خارجیّه و حاق وجودات‌است معلوم‌او هم باید نفس حقایق وجودی باشد وگرنه لازم‌آید نفس حقایق خارجی مجهول و صور ذهنی آنها معلوم حق باشد .

متميّزاً بعضها عن بعض بل يكفى فيه كون ذاته تعالى بحيث لواعتبرها العقل و فصّل ماشتملت هى عليه بعنوان الكثرة من الموجودات المعلولة لحصل فى العقل الصّور المتكثرة المطابقة لتلك الموجودات حقيقة فعبّروا عن تلك الحيثيّة المستدعية لحصول الصور فى العقل بالاعتبار المذكور بحصول الصور فى ذاته تعالى كما هو شايع فى الاعتباريات فانهم يقولون : ان الماهيّة البسيطة مركّبة من الأجزاء العقليّة ومعنى التركيب هوحصول الأجزاء وليس فى الاجزاء العقليّة كالجنس و الفصل حصول حقيقة فى الماهيّة البسيطة بل حصولهما فى الحقيقة انما هو فى العقل. لكن لمّاكان ذلك الحصول فى العقل بسبب ملاحظته ايّاها من جهتين فيهما هما جهة ما به الاشتراك و ما به الامتياز جعلوا حصولهما فى العقل حصولاً فى المهيّة واعتبروها مركّبة منهما فى العقل و كذا الحال فى الاعتباريات العرضيّة للماهيات وكون ذاته تعالى العالم بذاتها بالحيثيّة المذكورة كاف فى صدور الأشياء عنه تعالى عن علم . و استدعاء صدور النظام شيئاً ازيد من الحيثيّة المذكورة ممنوع و كذا استدعاء علمه تعالى بالماهيات من حيث هى ماهيات ذلك . فان كونه تعالى عالماً بشىء من شأنه أن يحلّله العقل الى ماهيّة و وجود كاف فى علمه تعالى بالماهيّة و الوجود معاً .

وبهذا يمكن ان يوجّه ما مرّ فى كلام ابن رشيد من ان ذاته تعالى ليس شيئاً ازيد من تعقّل النّظام ـ فليتدبّر .

و ممّا يؤيّد هذا التدقيق انّ الغزالى فى التهافت نقل مذهب الشيخ على انه قائل بكون ذاته تعالى علماً تفصيليّاً بجميع الأشياء و انه منفرد من بين

الفلاسفة بذلك و لم ینسب الیه القول بحصول الصّور فی ذاته تعالی (۱) و صدّقه ابن الرشید فی ذلك النقل الّا انه جعله موافقاً للفلاسفة فی ذلك علی مامرّ. فلولا ان مراد الشیخ هو ماذکرنا لماصحّ ذلك النقل و تصدیقه مع کون

(۱) اگر بهمین اندازه در علم ذاتی و انکشاف حقایق در موطن ذات حق کافی از برای صدور اشیاء باشد و تمیّز حقایق وجودی در مراتب طول و عرض وجود لازم نباشد وبتوان علم اجمالی را بدون کشف تفصیلی قبول نمود بشیخ اشراق که علم حق را بحقایق وجودی علم حضوری میداند نه حصولی (که شیخ و اتباع او بآن تصریح کرده‌اند)مؤلّف علّامه آنهمه اشکالات را چرا وارد ساخت .

در حالتی که برطبق اصول و قواعد اشراق که قائل به‌تشکیك خاصی‌است بهتر می‌شود حق اول را در موطن و مشهد ذات عالم به‌جمیع حقایق دانست و اصول و قواعد شیخ از برای اثبات این مطلب قاصراست چون شیخ دیده‌است که در موطن ذات حقایق وجودی تمیّز ندارند دست بدامن صور مرتسمه زده‌است و با فرض ارتسام صور و نقوش حقایق در تعلیقات در صدد رفع اشکالات ازقبیل : صیرورت شیء واحد فاعل و قابل و... برآمده و گفته‌است : در بسیط قیام فیه و عنه واحداست . اما این‌که چرا غزالی در صدد ایراد باین قول برنیامده‌است لابد غزالی متوجه اشکالات و مفاسد این قول نشده‌است اما این اشکال را که شیخ علم حق به‌جزئیات را منکراست کثیراً بر شیخ وارد ساخته‌است . دیگر آنکه شیخ چــون‌علم حضوری به‌حقایق وجودی را انکار کرده‌است توجیه محقق لاهیجی ازاین‌جهت توجیه غیروجیه‌است که شیخ علم حق بحقــایق را به‌نحوکلی تصویر کرده‌است اگر از باب انطواء کثرات در وحدت ذات و جامعیت ذات و شهود او همـهٔ حقایق را در این مشهد ارفع اعلی حق را بحقایق وجودی به‌نحو تفصیل عالم میدانست این نحو انکشاف شامل کلیات و جزئیات بدون فرق یا فارق میشد .

شیخ چون منکر تشکیك خاصی‌است و اصول و قواعدی که علم حق را در موطن ذات اتم انحای علم و افضل اقسام انکشاف میداند انکار نموده‌است یا آنکه فلسفه او بآن مرتبه از شموخ نرسیده‌است که علم‌اجمالی‌را عین‌کشف تفصیلی بداند پای صور مرتسمه را پیش کشیده‌است .

کتبه و رسائله محتویة بحدیث الصّور .

وعلی هذا یکون مامّر غیر مرّة فی کلام الشیخ من ان اتصافه بتلك الصور انما هو من حیث هی صادرة عنه تعالی لامن حیث هی حاصلة فیه اوأنّها حاصلة من ذاته لامن غیره وامثال ذلك اشارة الی انالمراد من الحصول لیس هو المعنی المشهور المتبادر بل هو معنیً آخر هذا هو الکلام فی العلم بالکلیات والطبایع المرسلة و الجزئیات المجرّدة . . . و اما العلم بالجزئیات المادیّة . . . (۱) .

---

(۱) اگر ما قائل شویم که شیخ ملاك عِلم تفصیلی عنایی حق را بوجود واحد بسیط اطلاقی جامع جمیع کثرات میداند معلوم و مشهود حق در موطن و مشهد ذات نفس حقایق و هویات وجودی‌است نه نقش و ارتسام آن‌ها و اهل فن میدانند که‌مشهود بشهود حضوری نفس وجوداست نه ماهیت ماهیات و مفاهیم مشهودند به‌تبع وجود چه‌آنکه ماهیت فی‌نفسها کلیست و هر ماهیتی ازآن‌جهت که ماهیت‌است از سنخ مفاهیم‌است نه حقایق وجودی . تصویر این که مفاهیم بنا برآنکه نفس وجودات هم مشهود و معلوم و هم معلول و صادر از حقند چگونه در مشهد ذات که عین خارجیّت و عینیت‌است مکشوف و چه‌نحو معلوم ومشهودند از عویصات و مشکلات‌است .

بعبارت دیگر : انتزاع مفاهیم از لوازم علم حصولی ارتسامی‌است نه علم حضوری اشراقی شهودی حاصل از تجلی و ظهور ذات از برای ذات در موطن وجود بسیط واحد من‌جمیع‌الجهات باعتبار تجلی غیبی احدی .

شیخ رئیس در کتاب شفا و تلمیذ او بهمن‌یاز در کتاب تحصیل و ابوالعباس لوکری در کتاب بیان‌الحق فی ضمان‌الصدق ، تصریح نموده‌اند که اگر بعلم اجمالی بسیط صرف که عین وجود حق‌تعالی و خلاق صور مفصله‌است اکتفاشود «لزم ان لا یعلم الا ذاته تعالی بخصوصها ولا یعلم‌الموجودات بخصوصیاتها ولایمتاز فی‌علمه بعض‌الأشیاء عن بعض» بهمین مناسبت شیخ و اتباع او معتقد به‌ارتسام صور حقایق و ماهیات در مقام متأخّر از ذات شده‌اند تلمیذ اعظم شیخ، بهمن‌یار تصریح نموده‌است که این صور معانی ومفاهیم واعراض

←

بعدازآنکه شیخ وتلامیذ او تصریح‌نموده‌اند که‌صور حاصل در ذات ملاك اتصاف ذات بصوراست و نیز تصریح نموده‌اند که فاعلیت ذات ، نسبت بصور فاعلیت بالرضااست و فاعلیت حق باشیای خارجی بملاحظهٔ ایجاد اشیاء بر طبق نظام ملازم با صور مرتسمهٔ در ذات بالعنایه‌است و کمال حق بمجد و علو ذاتی اوست نه بصور در مقابل اشکالی که در مقام شده‌است که باید علم کمالی عین ذات واجب باشد این قبیل توجیهات خیلی بارداست . ملاصدرا این توجیه را نسبت به‌مختار قدمای از حکما قائل شده‌است چون در کلمات قدما دلیلی بر اینکه این صور زاید بر ذات باشد دیده نمیشود علاوه براین شیخ تصریح کرده است که ذات واحد بسیط انم انحای بساطت چون مبرا از جهات متکثره‌است در آن صور حقایق تمیز ندارد و چون در علم حق بحقایق خارجی تمایز صور از یکدیگر شرط‌است ملاك علم تفصیلی حق بحقایق خارجی صور کثیرهٔ مرتسمه است سپس به‌دفع اشکالات وارد بر این‌مسلك پرداخته‌است یعنی اشکالات وارد بر ارتسام حقایق در علم حق .

* * *

مطلب قابل توجه آنکه : در دوران حکمت و معرفت کمتر کسی از اعلام‌فن را، می‌توان نشان داد که از عهدهٔ اثبات علم تفصیلی از برای حق در مقام ومرتبهٔ مقدم بر کائنات برآمده باشد و ذات حق را در عین بساطت و صرافت حقیقت

←

ذهنیّه‌اند و همه می‌دانیم که بهمن‌یار و لوکری از هرکسی بمراد و مذاق شیخ آشناترند و خود از محققان بزرگ معرفت و حکمت می‌باشند و هیچ‌کس جرأت ندارد که این دو (بهمن‌یار و لوکری) را غیروارد و غیرآگاه از مراد شیخ بداند(۱) اشکال وارد غیرقابل دفع براین گفتار آنست‌که مفاض از حق‌اول که وجود صرف بحت عین خارجیت ومبدئیت اثراست نمیشود اعراض ذهنی باشد اصولاً عالم مجردات اعم از واجب و عقول طولی و عرضی جای اعراض ذهنی و معانی نفسانی نمی‌باشد .

---

(۱) رجوع شود به : بیان‌الحق لوکری نسخه‌خطی اعدائی آقای مشکات به‌کتابخانهٔ‌مرکزی دانشگاه تهران .

و سذاجت ذات مبدء انکشاف تفصیلی و مشهد شهود همهٔ حقایق با تمایز مراتب وجودی تصور نماید . (۱)

صاحب شوارق، ملاعبدالرزاق، در اواخر جلد دوم شرح تجرید مبحث علم حق گوید :

(۲٦)

«. . . ومنهم من قال: ان ذاته تعالی علم اجمالی بجمیع الموجودات بمعنی

---

(۱) بهترین طریقه در علم حق طریقهٔ اهل عرفان‌است در جمیع مراتب علم قبل از کثرت و بعداز کثرت که حقیقت وجود را واحد شخصی متصف بوحدت حقیقی اطلاقی میدانند وچون این حقیقت صرف وجوداست تعدد نپذیرد و بالذات از نهایت تمامیت از قبول تعدد امتناع دارد .

حقیقت وجود، باعتبار ظهور و تجلی در مظاهر و تلبّس بصور اعیان ، و ماهیات قبول تشکیك نماید ولی این تشکیك در مظاهر متفنن‌است نهٔ در مراتب متعدد پس وجود دارای ظاهری‌است و باطنی، ظهور وجود ناشی از تجلی وجوداست پس ظاهر، هم شأن حق‌است کما این‌که بطون نیز وصف مقام غیب وجوداست .

هرچه جهات غیریت و امور مربوط به‌کثرت بین عالم و معلوم کمتر باشد علـم به معلوم تام‌تر و شهود کامل‌تر می‌شود. اتم انحای علم عبارتست از علمی که جهات غیریت و سوائیت درآن بکلی مرتفع شود و صریح وجود معلوم، در مشهد اعلی و ارفع علت به شهود حضوری معلوم گردد .

اینکه متصدیان معرفت حقایق در این مسأله دچار لغزش و حیرت شده‌اند بکنه‌مسأله وحدت وجود کما هو حقه نرسیده‌اند لذا اتم انحای علم ، علم حق‌است نسبت بذات واسماء وتجلیات اسمایی و تعینات اسماء در مقام واحدیت وجود ومقام اعیان. مبدء وجود در این مشهد همهٔ حقایق را بظهور تفصیلی که ازآن به‌نهایت جلاء یا استجلاء تعبیر نموده‌اند شهود می‌نماید .

با اعتقاد به‌اصالت ماهیت یا اعتقاد به‌اصالت وجود و تباین حقایق وجودی ، هرگز مسألهٔ علم حق کما هو حقّه یعنی علم تفصیلی اشراقی حضوری ثابت نمی‌شود .

انه علم بالفعل بخصوصيات جميع الأشياء على وجه يتميّز بعضها عن بعض فى علمه تعالى و عليه حمل كلام بعض العارفين حيث قال : نحـو العلم هناك على عكس نحو العلم عندنا فان المعلوم هناك يجرى مجـرى الظل من الأصـل فما عندالله هو الحقايق المتأصلة التى تنزّل الأشياء منها بمنزلة الصّور و الأشباح . فما من الاشياء عندالله احق بها ممّا عند أنفسها فالعلم هناك فى شيئيّة المعلوم اقوى من المعلوم فى شيئيّة نفسه فانه مشيّء الشيء و محقق الحقيقة فالشيء مع نفسه بالامكان فانه بين انيكون و بين ان لايكون و مع مشيئه بالوجود و مشيّء الشيء فوق الشيء ، فانّه الشيء و يزيد و انكان فهـم هذايحتاج الى تلطّف شديد .

و اذا كان ثبوت نفس الشيء عند العالم حضوراً له فثبوت ما هو اولى به من نفسه اولى بذلك (۲) و كذا كلام المحقق الدّوانى من : ان الّذى يشبه ان

(۱) عجب آنکه شارح مقاصد تجرید علامه لاهیجی قول ملا جلال دوانی «قـده» را حمل بر مختار این عارف علامه (قونیوی) نموده‌است . قونوی ازطریق وحدت وجود ، استدلال بر علم تفصیلی حق نموده‌است و از باب حك نقش اغیار و اتحاد ظاهر و مظهر درجمیع حضرات علم حقیقی و انکشاف واقعی را (مثل اصل وجود) شأن حق میداند ملا جلال مراتب وجودی را مباین میداند و هرگز انکشاف همه حقایق بصورت جمعی احدی وجودی بنحو کثرت در وحدت در احدیت وجود و بنحو ظهور و تجلی وحدت درملابس اسماء و صفات در مقام واحدیت برای او و امثال او تصویر نمی‌شود .

صدرالحکما که تحقّق‌را شأن وجود میداند و اسناد وجود را بحق بنحو حقیقت و بخلق بنحو مجاز میداند (وازآنجائی که علت اصل هر معلول و معلول‌متقوم بعلت‌است و تقرر علت در مقام ذات معلول محکم‌تر از ثبوت و تقرر ذاتیات ازبرای ذات‌است بنحوی که علت تا متجلی بصورت ظهور و انکشاف نشود معلول ذات خود را شهود ننماید و هـر

←

یکون مذهب الحکماء هو ــ ان ذاته تعالی عین العلم القائم بذاته فهوعلم بذاته و علـم بمعلولاته اجمالاً" کماقال بعضهم : «ان الصّورة المحسوسة لوقامت بنفسها کانت حاسّه و محسوسَة ... » . فهذا العلم القائم بذاتـه هو علم بذاته باعتبار و علم اجمالیّ لمعلولاته باعتبار آخـر و الحیثیّة الأولی علّة للحیثیة الثانیة فالمعلولات کلها حاضرة له تعالی من غیر انیکون فیها کثرة بحسب ذلك الحصول ــ الحضور ــ خل ــ فان الصّورة العقلیّة فی العلم الاجمالی واحدة مع کثرة المعلومات علی ماتقـرّر فی موضعه» .

و اورد علی هذا المذهب انّه: کیف یتمیّز بصورة واحدة، مباینة لحقایق مختلفة تلك الحقایق المختلفة فی نظر العالم ؛ و هل‌هذا الّا تمایز المعدومات الصّرفة. . . (۱)» .

تلخیص و ختم:

محقق لاهیجی، در مقام تلخیص آراء وعقاید متفرق خود ، در علم حق ،

←

معلولی در رتبهٔ مقدم بر ذات خود اول علت‌را شهود می‌نماید (بشهود بسیط صرف و علـم غیر مضاعف و غیرمرکّب) و از شهود علت خویش را شهود نماید . اثبات علم تفصیلی حق در مقام ذات اولاً ودر مقام واحدیت‌ثانیاً و بنحـو کمـال استجلاء در هر موجودی ثالثاً (چه آنکه هر موجودی جامع جمیع حضراتست فرق بکمون - وظهوراست) و خویش را بصورت بل‌که در جلباب جمیع حضرات که جامع جمیع اسماء‌است رابعاً و در هیکل انسان کامل که اولین طلیعه و ظهور او در واحدیت بل‌که احدیت و آخـرین ظهور و تعین او در مرتبهٔ ماده و قرار در رحم و مشیمهٔ مادّه خامساً شهود می‌کند و هوالظاهـر والمظهر جمعاً و فراداً کما انه هوالموجود بالحقیقة وهوالعالم والمعلوم والعلم بالذات که (هم دعا از تو اجابت هم ز تو) ازآنچه که بیان شد معلوم می‌شود مراد عارف

(۱) جلد دوم شوارق مباحث الهیات ص۲٦۳، ۲٦٤ .

چنین گوید :

(۲۷)

فظهر و ثبت من تضاعیف ماذکرنا فی هذا المقام لمن تأمّل حقّ التأمّل : ان الحقّ الحقیق بالتحقیق و القول الحریّ بالتصدیق انّما هو انّ علمه تعالی بجمیع الممکنات و الموجودات الکلیّة و الجزئیّة و الحادثة و القدیمة انما هو من ذاته تعالی فی ذاته بحیث یطابق الوجود وینطبق علیه النظام الموجود وهذا العلم هو سبب فیضان هذا النّظام المعقول فی الأشیاء من الأزل الی الابد فی الطّول و العرض فلاتعزب عن هذا العلم «مثقال ذرّة فی السّماء و لا فی الأرض» سواء" سمّی هذا العلم حصولیاً اواتحادیاً ، اجمالیاً اوتفصیلیاً بعد ماکان المراد من الحصول غیر الحصول من الأشیاء فی ذاته و من الاتحاد غیر الاتحاد المحال المعروف بین الاثنین الظّاهر الاستحالة و من الاجمال غیر الاجمال الّذی فهمه المتأخّرون بل ماذکرناه فی تفسیر کلام الشیخ المنقول من کتاب النفس ، و من التّفصیل ؛ غیر التفصیل الّذی یلزمه هذه الکثرة العارضة للموجودات علی ماعرفت فی کلام ابن رشید(۱) ولایوجب تغیّر المعلوم التغیّر فی هذاالعلم لکون العلم بالتغیر غیر مستفاد من الأشیاء المتغیّرة لئلایلزم من تغیّرها تغیّره کما فی علمنا بالجزئیات المتغیّرة من طریق الحواسّ و من سبیل الاشارة الحسیة علی مامرّ و لهذا اعنی : لکون هذا العلم غیر مستفاد من الأشیاء لایصحّ کون العلم حضوریاً لوفرض کون حضور امر المباین کافیاً فی العلم . ولوجوب کون هذاالعلم سبباً لنظام جمیع الموجودات ؛ لایجوز أن یکون

(۱) مراداو از ابن رشید همان ابوالولید محمدبن ابن‌رشد معروف است ، مؤلف ردّ بر تهافت و کتاب جامع الفلسفه .

بالصّور القائمة بذواتها (۱) اوبذات المعلول الأول و الّا لکانت هذه الصّور من جملة تلك الموجودات فیکون نظامها لاعن علم اوعن علم آخر ویتسلسل(۲)

بل هذه الصّور عین ذاته تعالی من وجه و غیره من وجه علی ماذکرنا فی التکمیل العرشی اوعین ذاته حقیقة و غیر ذاته اعتبارا علی مامرّ فی التدقیق الالهامی .

وممّا یدلّ علی انعلمه لایتفاوت قبل وجودِ الأشیاء و بعدها و انّه علی حالواحد ازلا و ابداً ولایتغیربتغیرالمعلومقبلاوبعداً(فلوکانعلمه بحضورالاشیاء أنفسها عنده بوجوداتها العینیّة لکان علمه تعالی بها عند وجوداتها اشد انکشافاً مما کان قبلها علی ما اعترفوا به و ادعوا الضرورة فیه سیّما و العلم بها قبل

---

(۱) از اثبات علم تفصیلی در ذات بنحوی که نظام وجود متمیز از یکدیگر درمقام ذات منکشف باشد این فیلسوف محقق عاجزاست و بهرطرف که می‌گردد متمایل بطریقهٔ شیخ در علم حق‌است .

این‌که می‌فرماید : اگر علم حق را باشیا، بواسطهٔ صور منتزعه از خارج بدانیم ، علم حصولی خواهد بود کلامی تام‌است ولی اگر صور مرتسم در ذات را نقوش و اعراض زائد بدانیم چه‌بگوئیم صور منتزع از خارج‌است و چه‌بگوئیم صور منبعث از ذاتست باز علم حق به‌اشیاء حضوری نیست بل‌که حصولیست ملاك علم حصولی عدم انکشاف معلوم است بحسب نفس ذات و انکشاف آن بواسطهٔ صور و قول باین که شیخ این صور را بنحو کثرت در وحدت، در موطن ذات بوجودی واحد، موجود میداند با مبانی شیخ قابل‌انطباق نیست و مخالف تصریحات شیخ واتباع اوست‌کسی‌که تشکیك خاصی‌را منکراست و علم حضوری‌راصریحاًمنحصر بعلم بذات میداند از عهدهٔ اثبات علم تفصیلی آنهم بعلم حضوری اجمالی در عین کشف تفصیلی برنمیآید .

(۲) رجوع شود بشرح ملاعبدالرزاق‌لاهیجی بر تجرید جلد دوم شوارق صفحات ۲٦۰ ، ۲٦۳ ، ۲٦٤ .

الایجاد اجمالی محض علی زعم من ذهب منهم الیه) ؛ ماورٰاه فی الکافی عن محمد بن مسلم عن ابی جعفر «علیه‌السلام» قال سمعته یقول : کان‌الله و لاشیء غیره و لم‌یزل عالماً مما یکون فعلمه به قبل کونه کعلمه به بعد کونه . . .»

ملاعبدالرزاق ــ تا بتواند و از عهده‌اش برآید میخواهد مطالب و مبانی شیخ رئیس ــ رئیس فلاسفهٔ اسلام «علیه‌الرحمة و الرضوان» را سروصورت بدهد و از این راه گاهی تعصب هم بخرج میدهد . شایان‌ذکر آنکه ملاعبدالرزاق در شرح خود بر تجرید و آثار دیگر خود همه قسم مطالب آورده است .

در عین آنکه عالی‌ترین تحقیقات را در حکمت مشایی و اشراقی و مبانی عرفانی تقریر فرموده است از نقل و تحقیق در کلمات متکلمان نیز خودداری نکرده‌است و در عین حال خیلی در حکمت مشایی خصوصاً کلمات شیخ تعصب بخرج میدهد (۱) در پیرامون نقل اقوال اعلام فن در علم باری گفته است :

(۲۸)

«التاسع ناقض صاحب المطارحات القائلین بالعلم الحصولی بماحاصله : ان القول بارتسام الصور فی ذاته تعلی علی الترتیب العلی یستلزم ان‌یکون ذاته تعالی منفعلاً عن الصورة الأولی لکونها علة لاستکمال ذاته بحصول الصورة الثانیة . و اما ان تلک الصّور کمالات له تعالی فلان الصور لکونها ممکنات

---

(۱) آخوند ملاصدرا برخی از مناقشات برمبنای شیخ درعلم حق‌تعالی وارد ساخته است و ملاعبدالرزاق از این مناقشات جواب داده است . جلد دوم شوارق ص ۲٦۱ ، ۲٦۲ ، ۲٦۳ .

آخوند ملاصدرا در **اسفار** ، الهیات مبحث علم حق و کتاب **مبدء و معاد** و در شرح خود برکتاب **هدایهٔ اثیریه** و . . . از مناقشات شیخ اشراق و خواجه و برخی دیگر از متأخرین بر صور مرتسمه جواب داده است و خود بر این قول مناقشات بل اشکالات محکم و اردی نموده است که صاحب شوارق به‌برخی از این مناقشات ، مناقشه نموده است .

لامح یکون حصولها ، له تعالی بالقوة من ای" جهة کانت نقص . و زوال تلك القوة انما یحصل بوجود تلك الصور بالفعل فی ذاته تعالی فوجودها کمال له و مزیل النقص مکمّل .

فکل صورة سابقه من تلك الصور یکون مکملة لذاته تعالی بحصول الصورة اللاحقة علی مایقتضیه الترتیب العلی .

و دفعه استادنا الحکیم الالهی «قده» ــ اولاً فبجریان دلیله فی صورة صدور الموجودات عنه تعالی فینقض به

و اما ثانیاً فبأن فعلیّة تلك الصورة انما هی من جهة المبدء و وجوبها مترتب علی وجوبه و لیس هناك فقد و لاقوة اصلاً و لالتلك الصور امکان من الجهة المنسوبة الیه تعالی و انما یلزم الانفعال لوکان فیضان تلك الصور علی ذاته عن غیره تعالی و لیس کذلك(۱) .

و مما اعتمد علیه استادنا فی کتاب المبدء و المعاد فی ردّ مذهب الشیخ بعد تزییفه ماأورده المصنف و غیره علیه هو : انه یلزم علی هذا المذهب صدور الکثیر عن الواحد الحقیقی .

بیانه انّ صورة العقل الأول یکون ح واسطة فی صدور العقل الأول و فی صدوره صورة العقل الثانی معاً عن الواجب تعالی فیکون قد صدر عن الواحد بواسطة امر واحد (هو صورة العقل الأول) امر ان هما ذات العقل الأول و صورة العقل الثانی و لایجوران یقال : ان ذات العقل الأول انما صدرت عن

(۱) کتاب المبدء و المعاد نسخهٔ خطی ، خط ملاعبدالرزاق ص ۹۸ طهران ۱۳۱۳هق ص ۱٦۲ .

الواجب من حيث ذاته لابوساطة الصورة و صدرت صورة العـقل الثانى عنه بوساطة الصورة فلايلزم صدور الاثنين عن الواحد من جهة واحدة بل من جهتين و ذلك لأنه يلزم ان لايكون علم الواجب بالعقل الأول علماً فعلياً و هو خلاف مذهبه و قادح فيما لأجله ذهب الى العلم الحصولى(۱)» .

و عندى ان ذلك ضعيف لأن صدور صورةالعقلالثانى ليس بوساطة صورة العقلالأول بلبواسطة ذات العقل الأول فانّ وجود العقل الاول لمّا كان من لوازمه وجود العقل الثانى و العلم بالعلة و الملزوم مستلزم للعلم بالمعلول و اللازم ؛ صارالعلم بالعقل الأول اعنى صورته مستلزماً للعلم بالعقل الثانى اعنى لصورته .

و انّما يلزم كون صدور صورة العقل الثانى بواسطة صورة العقل الأول لوكان وجود العقل الثانى من لوازم صورة العقل الأول وليس كذلك بل هو من لوازم وجود العقل الأول و هذا معنى كـلام الشيخ فى التعليقات حيث نقلناه سابقاً لبيان ترتيب السبب و المسبب من قوله مثال ذلك :

انه تعالى علّة لأن عرف العقل الأول ثّم ان العقل الاول هو علّة لان عرف لوازم العقل الاول فهو تعالى و انكان سبباً لان عرف العقل الاول و لوازمه فيوجّه ماصار العقل الاول علّة لان عرف لوازم العقل الاول . . .»

و مما اعتمد عليـه ايضاً استادنا «قدس سرّه» انه لوكـان علـمه تعالى بالأشياء بحصول صورها فيه لميخلو انيكون تلك اللوازم ، لوازم ذهنيّة له اوخارجيّة اولوازم له مع قطع النظر عن الوجودين لاسبيل الى الأول والثّالث اذلايتصور للواجب الّا نحو واحد من الوجود ؛ هو الوجود الخارجي الذى

هو عين ذاته تعالى و اللّوازم الخارجيّه لايكون الّا حقايق خارجيّة لاصوراً علميّة ذهنيّة و ذلك خلاف مافرضناه لأن الصور العلميّة يكون جواهرها ، جواهر ذهنيّة وأعراضها أعراضاً ذهنيّة وانكان الكل ممّا يعرض لها فیالخارج مفهوم العرض كما سلف تحقيقه» .

و هذا أيضاً ضعيف لأن انقسام اللازم الى الأقسام الثلاثة انما يصحّ حيث يكون للملزوم مهيّة غيرالوجود و الواجب تعالى ليس له مهيّة سوى الوجود على مامرّ فی الأمور العامّة و لكن يشبه انيكون حكم معقولاته تعالى حكم اللوازم الذهنيّة لأنها انما يلزم من حيث عقله تعالى لذاته لامطلقا و عقله لذاته و ان كان عين ذاته لكن الاعتبار مختلف .

فهو باعتبار عقله لذاته يلزمه ان يعقل الأشياء لكون ذاته علّة للاشياء و العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول فذوات الأشياء يلزمه باعتبار ذاته ومعقولات الأشياء يلزمه باعتبار عقله لذاته و على هذا يكون جواهر تلك المعقولات جواهر ذهنيّة و اعراضها ، اعراضاً ذهنيّة وانكانالكل مما يصدق عليه مفهوم العرض بحسب الخارج بلااشكال . . .»(۱)

---

(۱) جلد ثانى شوارق شرح برتجريد علامهٔ طوسى ط ۱۳۰۵ هق سنگی تهران

هيچيك از اين مناقشات بر صدر المتألهين وارد نيست . حقيقت حق اول چون وجود صرف است و اعتبار جهـات و اعتبارات متعدد در آن لحاظ نمی‌شود بصريح ذات علت اشياء است و عليت و معلوليت نيز در سنخ وجود است نه‌مفهوم و همانطورى حق بحسب صريح ذات علت اشياء است تعقّل او نيز بحسب علم ذاتى ، تعلق بصرف وجودات و صريح ذوات حقايق مى‌گيرد نه‌مفاهيم ذهنيه و اعراض ضعيف الوجود لذا لوازم ذهنى و مفاهيم عقلى اختصاص بموجوداتى دارد كه راهى به‌تعقل حقايق بحسب صريح ذات و نحوهٔ وجود

←

* ✶ *

حکیم لاهیجی بر قسمتی از مباحث طبیعی شرح اشارات **علامهٔ طوسی** شرح نوشته است اگر چه منظور این حکیم بیان مقاصد شارح محقق اشارات و دفع اشکالات صاحب محاکمات برخواجه است ولی احیاناً از شرح و توضیح کتاب اشارات خودداری ننموده است . لاهیجی خیال داشته است برتمام قسمت‌های طبیعی و الهی شرح اشارات حواشی و تعلیقات بنویسد ولی توفیق انجام این کار را نیافته است و فقط قسمت‌هائی از قسمت دوم کتاب شرح اشاران جزء طبیعیِ کتاب را تعلیق نوشته است .

انصافاً این تعلیقات بسیار تحقیقی و نفیس و قابل استفاده است و جزء تحقیقی‌ترین آثار در حکمت بحثی و فلسفهٔ مشایی است . فیلسوف لاهیجی در اول تعلیقات خود چنین گوید :

←

اشیاء ندارند و از راه حواس مفاهیم اشیاء را باعتبار علم حصولی درك می‌نمایند .

دیگر آنکه حق بهمان اعتبار که حقایق وجودی را تعقّل می‌نماید بهمان اعتبار علت حقایق است کمااینکه عالم است باشیاء بهمان اعتباری که حقایق مقدور اویند لحاظ جهت و اعتبار حیثیّات‌متعدد در حقیقتی که واحد حقیقی اطلاقی است و حد و نفاذندارد صحیح نیست . بهمین مناسبت در جای خود تحقیق شده‌است که ادراك حقایق خارجی از طریق مفاهیم ذهنی اختصاص بموجوداتی دارد که ضعیف‌الوجودند و احاطه بمعلوم خود ندارند و در بلدهٔ خراب آبـاد حدوث واقعند و از ساکنان شهر دیجـور مزاج بشمارند نه‌مسندنشینان بلاد تجرد آباد و مدائن عالم عقل .

لذا نصیب آنها از درك حقایق و علم باشیاء مفاهیم است نه‌دوات اشیاء اصولاً ازشیخ رئیس و اتباع او انتظار این نمیرود که ملاك علم حق بحقایق خارجی را مفاهیم اعتباری ذهنی و عناوین ماهوی بدانند و حق را جاهل نسبت بصریح ذوات و اعیان پندارند .

توالی فاسد بر این قول چندان فرقی با قول کسانی که علم بمعلولات را از حق اول نفی کرده‌اند ندارد .

(٢٩)

«. . . ان كتاب شرح الاشارات للمحقق الطّوسى و الحكيم القدّوسى «قدس الله سرّه و رفع فى الملاء الأعلى قدره» كتاب قد قرّت به اعين الزّمان قروراً و لم‌ير نظيره ناظرات القدراً دواراً و دهوراً ، سرير على سماء الحكمة من استوى عليه ، استحق المنطقة و التاج ، و معراج الى عرش المعرفة ؛ من عرج فيه فقد بلغ المعراج .

تفرّد من بين الكتب المؤلّفة كالشّمس من بين النجوم ، و تميّز عن كافّة الزّبر المصنّفة كالحكمة فى جملة العلوم . و كان يرد على خاطرى برهة من عمرى ، و يحول فى نيّتى غصّة من دهرى ؛ أن أملى على قسمين ، الطبيعى و الالهى منه مايبرز مكنوناته ، و يكشف ما ألغز فى طىّ فحاويه من مخزونات زواهر حكم الأقدمين صوناً لها عن أيدى رغبات المنتكسين ، و يرفع عمّا عمى عليه فى فحوى مطاويه من مرموزات اشارات الأساطين المتألّهين ضنّاً بها عن ملابسة اوهام المتدلّسين ؛ علماً منه جلّ قدره و عزّ طوره بأن من رزق اهليّة لها لايحتجب عن الوصول الى مغزى لغزاته و من خلق لتفطّن بها لن‌يتسلّى دون النفوذ فى منافذ مطويّاته و معمياّته .

و ذلك لأن الى الآن قلّما وجدت من نحا نحو شرح من اهتدى مشكلاته و ندرما صادفت من توجه تلقاء مدانى مآربه .

الاوتراه قدضلّ دون الوصول الى الاهتداء بغوامضه و معضلاته و ها هى المحاكمات المشتهرة فى الأعصار كالشّمس فى رابعة النهار ؛ تراها و ان كان لاتخلو عن افــادات لاكنّها لم‌تحم فى تحقيق مطالبه ، الّا . . . الزيــادة فى

التشکیکات و ان حالت حول شیء من مسائله الّا بالغ فی توضیح الواضحات فهی فی محاکمته لم‌تزد الّا الخصومة و الجدال و فی شرح معضلات أسراره لم‌تناد الّا من مکان بعید وراء الوهم و الخیال و اذا کان حاله هکذا فماظنّك بمن کلّ بضاعتهم ؛ الاقتداء بطوره و جلّ صناعتهم الانتهاء الی مبادی غوره . . . » (۱)

ملاعبدالرزاق معتقد است که امثال **قطب رازی صاحب محاکمات** فاقد صلاحیت درك مشکلات و رموز کلمات **خواجه طوسی** شارح محقق مقاصد اشارات می‌باشند و تصریح نموده که محاکم از وراء‌استار حجب به‌تقریر مطالب شرح خواجه پرداخته است و مناقشات او برکلمات خواجه شاهد گویای این ادعاست .

لاهیجی بخواجه معتقد است و کتاب شرح اشارات‌را ازعالیترین کتب فلسفی میداند و چون شرح و تعلیقی که عهده‌دار حل رموز این اثر منیف باشد ندیده است خود شروع بشرح و تقریر مشکلات کتاب نموده و بیشتر به‌تزییف تحقیقات و یا مناقشات کلمات محاکم پرداخته است(۱) در مقام تجلیل از مرتبهٔ خواجه و مقام شامخ او در علم فلسفه فرموده‌است :

(۳۰)

« . . . فأحببت أن اظهر من اشعّة بوارقه ما املاء به الخافقین من البهاء

---

(۱) رجوع شود به‌تعلیقات **حکیم لاهیجی** برشرح اشارات نسخهٔ خطی (کتابخانه مجلس شورای‌ملی شمارهٔ ۱۷۲۳و کتابخانه آستانقدس‌رضوی جلد چهارم نگارنده‌این سطور به‌تصحیح این حواشی اشتغال دارد و در صدد است که بهمین زودیها این اثر نفیس را در دسترس اهل حکمت و معرفت قرار دهد .

(۱) باکمال تأسف این فیلسوف نامدار موفق به‌اتمام این اثر نفیس نشده‌است ، آنچه که فعلاً از این حواشی در دست است قسمت‌های اوائل جزء طبیعی شرح اشارات و مسلماً به‌همین قسمت موجود ، تعلیقات او ختم میشود .

و البهجة أنفساً و آفاقاً و أكشف عن وجوه شوارقه قدرما اسوىً به‌بنى(كذا) اضاءة و اشراقاً .

و أرفع عقبات الشبهات عن السّبيل فى طىّ مدارجه واميط اداالتشكيكات عن الطريق فى سلوك مناهجه وكان يعوّقنى عن ذلك من عوائق الزمان مالااعده عدّاً و يمنعنى من الوصول دونه بوائق الحدثان ما لن أقدر ان اقدّر له نهاية و حدّاً .

و كنت انتظر فرصة من الفرص تحنّى عن تورّط المهالك وتجرع الغصص من مسامحة الزمان و اطلب فرجاً عمّابى من المدلهمات بمعونة الأنصار والأعوان فلن تيسّرلى ان أتضرّع للشروع فى قضاء و طرى من ذلك المطالب و التوجه الى تلقاء امنيّتى من تحصيل ذلك المآرب حتى ايست من غيرالله فى توقعهم الفرج و وطّنت نفسى على الصّدر فى كل ما بى من الضيق و الحرج و . . .»

شیخ در اول کتاب اشارات قسم طبیعی گفته است :

(۳۱)

«هذه اشارات الى اصول و تنبيهات على جمل يستبصر بها من تيسّر له و لاينتفع بالأصرح منها من تعسّر عليه و التكلان على التوفيق . . .»

فخر رازی در شرح خود براشارات در تقریر کلام شیخ گوید :

(۳۲)

«. . . ان الاستقراء يدلّ على أنّ الشيخ عبّر فى هذا الكتاب الاشارات عن فصول تشتمل على احكام تثبت مع تجشّم كسب جديد و بالتنبيهات عن فصول يكفى فى ثبوت أحكامها النظر فى حدودها اوفيماسبق من القول فيما

يناسبها هذا (۱)

محقق لاهیجی در مقام تقریر مراد شیخ رئیس از «اشارات» و «اصول» و «تنبیهات» و «جمل» گفته است :

(۳۳)

«. . . فالظّاهر ان المراد بالأصول منها مساءل متفرع عليها مساءل أخرى لاقواعد كليّة ، متفرعة عنها أحكام جزئيات موضوعاتها . و ان المراد بالجمل هى المسائل المتفرعة على الأصول لامايقابل التفاصيل و لذلك ذكر مع الأصول الاشارات و مع الجمل التنبيهات . فتدبّر

و يمكن ان يكون كلّ واحد من قوله : « من تيسّر . . . . » و قوله : «تعسّر عليه» فعلاً مضارعاً محذوف احدى التّائين على بناء الفاعل و المستتر

شرح اشارات طت ۱۳۷۸ هجری قمری جلد دوم ؛ طبیعیات ص ۱ ، ۲ .

شرح اشارات ط ج ص ۱ ، ۲ ، ۳ طبیعیات جزء دوم .

تعلیقات علامهٔلاهیجی برشرح‌اشارات خواجه نسخهٔخطی آستان‌قدس ص ۳، ٤، ٥، ٦

این کتاب بهمین زودیها با مقدمه و تعلیقات ، شرح حال و آثـار حکیم لاهیجی «قدس‌الله روحه» منتشر خواهد شد (انشاءالله تعالی شأنه) تألیف فیلسوف الهی حکیم لاهیجی در جمیع موارد و مقامات مشتمل بر افادات نافعه است .

اصل عبارت است از مقدمه‌یی کلی که کبری جهت صغرایی واقع میشود که حصول آن متفرع است بر این اصل که از قوه به‌فعلیت میرسد و چون مسائل متفرقهٔ بر اصول بدون آنکه اصل متضمن قاعده کلی نباشد تحقق نمی‌پذیرد قهراً مسائل تفصیل اصول ، و اصول اجمال و مبدء ظهور این تفصیل می‌باشند و این بدون آنکه اصل کلی و فرع اجزای کلی باشند محقق نمیشود و چون تفصیل باعتبار تمیّز اجـزاء بوسیلهٔ عوارض و لواحق ظاهر شود و اجزاء اگر باعوارض لحاظ شود از صورت جزء بودن خارج میشود و لیکن حتماً تفاصیل و ظهور و تعین اصل کلی میباشند لذا شارح علامـه فرمود : «الفروع لأصولها کالجزئیات» بنابراین مناقشه حکیم لاهیجی وارد نمی‌باشد .

راجع الی الأصول و الجمل .

و انیکون فعلاً ماضیاً علی بناء الفاعل و المستتر للمصدر فی یستبصر أوعلی بناء المفعول مسنداً الی الجارّ و المجرور .

شارح محقق مقاصد اشارات **علامه طوسی** «رض» در شرح خود بر کتاب (ص اول جزء دوم ، طبیعی) در تقریر و شرح قول شیخ «هذه اشارات الی اصول ... و اناعیدوصیتی و اکرر التماسی ان یضن بمایشتمل علیه هذه الأجزاء کل الضن علی من لایوجد فیه ما اشترطه فی آخر هذه الإشارات» گوید :

«اعلم ان هذین النّوعین من الحکمة النظریّة اعنی : الطبیعی و الإلهی لاتخلوان عن انغلاق شدید و اشتباه عظیم اذالوهم یعارض العقل فی مآخذهما و الباطل یشاکل الحق فی مباحثهما ... خواجه بعد از بیان آنکه قوه واهمه در مدرکات عقلی مداخله می‌نماید و باطل از این طریق بصورت‌حق جلوه‌نموده‌وچون مدرکات این دو قسم از حکمت عقلیات صرفه است و وهم رویی بمعانی عقلی دارد مسائل این دو قسم از حکمت همیشه مورد اختلاف بین حکماست و اتفاق و تصالح در مسائل این علم امکان ندارد و شخص ناظر در این دو قسم از حکمت احتیاج شدید به‌تجرید عقل وتصفیه نظر وفکردارد ... فانّ من تیسر الإستبصار فیهما فقد فاز فوزاً عظیماً و الا فقد خسر ، خسراناً مبیناً لأن الفائز بهما مترقٍ الی مراتب‌الحکماء‌المحققین ... و الخاسر بهما نازل فی‌منازل المتفلسفة‌المقلدین الدین هم اراذل الخلق و لذلک وصّی الشیخ بتحفظ هذاالقسم ... و امر بالضّن به کلّ الضّن ... »

حکیم لاهیجی در مقام شرح و تقریر این موضع از شرح حکیم نحریر ابو جعفر طوسی «رض» فرموده است :

(۳٤)

یرید «قدس سره» انیعتذره الشیخ عن‌امره بالضنة فانها خصلة غیرمحمودة و الوجه التفصیلی المشتمل علی سرّ اختلاف الناس فی استحقاق العلمین و

عدمه ما هو أشار الشّارح المحقق اليه و بيانه :

ان الناس يختلفون فی مراتب الفهوم و فی قوة التميّز بين المعقول و الموهوم و احتياج هذين العلمين على ذلك التميّز اكثر من ساير العلوم .

و أمّا الأول فظاهر . و أمّا الثانی فلان العلوم بأسرها و ان كانت مسائلها من حيث أنّها مساءل علميّة و قواعد كليّة معانی مجرده و مفهوماتها معقولة ؛ الاّ انها ليست فی غير هذين العلمين أحكاماً على المجردات من حيث أنها مجردات و مفهومات كليّة بخلاف هذين العلمين فان مسائلهما أحكام امّا على المجرّدات وجوداً و مفهوماً و اما على المجردات مفهوماً فقط . و معلومات ساير العلوم امّا محسوسات اومتمثلات ـ متخيّلات خ ل ـ ولهذا قلّما تعارض الوهم العقل ، بل كثير مايعينه .

و أكثر معارضته انما يكون فی علوم يكون أحكاماً على المجردات و ذلك باجراء أحكام المحسوسات فی المعقولات . و يعينه فی ذلك المتخيلة بتصوير المعقولات بصور المحسوسات فلذلك يحتاج الانسان فی التميّز بين حكم العقل و حكم الوهم الى مزيد تجريد للعقل و هو قوة للنفس مختصّة بادراك المعقولات ليتمايز مدرك المعقولات ؛ مدرك المحسوسات امتيازاً تامّاً و تحصيل المناسبة الشديدة بين ـ المُدرِك ـ و ـ المُدرَك ـ فيدرك كلّ من المدركين مدرَكه على نحو يمتاز امتيازاً بيّناً عن مدرَك الآخر فلايقع الاشتباه و يقلّ التعارض .

و تجرّد العقل قديكون بحسب الفطرة و قديحصل بالكسب و الناس متفاوتون فی كل منهما تفاوتاً بيّناً .

و كذلك (۱) يحتاج الى مزيد تميّز للذهن و هو قوة للنفس مهيّاة نحو الاكتساب و ذلك يميّز تميّزاً تامّاً بين مبادی المطلوب و غيرها و الى مزيد تصفية للفكر و هو : حركة للنفس نحو المبادی ليرجع منها الى المطالب وذلك لأن الفكر الغير الصافی ربماينبت عمّا هو متوجهاً اليه . . .» :

علامهٔ لاهیجی در شرح قول علامهٔ طوسی(۱) در بیان تعریف جسم طبیعی (و هو الجوهر الذی یمکن ان‌تفرض فیه الأبعاد الثلاثه اعنی : الطول و العرض و العمق . . .) گفته است :

---

(۱) عطف علی قوله (ره) : فلذلك يحتاج الإنسان . . .

رجوع شود به‌تعلیقات حکیم لاهیجی برشرح اشارات محقق طوسی «قدس‌الله لطیفه و أجزل تشریفه» نسخه خطی آستان‌قدس رضوی و نسخهٔ خطی کتابخانهٔ مجلس شورایملی

(۱) شیخ رئیس در اول جزء ثانی اشارات قسم طبیعی گفته است :

«النّمط الأول فی تجوهر الأجسام» خواجه در شرح خود بعد از تقریر مطالبی مربوط بشرح مراد شیخ در صدد بیان معنای جسم برآمده و گفته است : «الجسم يقال بالإشتراك على الطبيعی المعلوم وجوده بالضرورة و هو الجوهر الذی يمكن ان تفرض فيه الأبعاد الثلاثة اعنی الطول و العرض و العمق و على التعليمی و هو الكم المتصل الذی له الأبعاد الثلاثة . . .»

محقق لاهیجی در این تعلیقه مطالب سودمند و تحقیقی بیـــان نموده است که قابل توجه است و از دقت در این قبیل مطالب عظمت مقام علمی او بخصوص در حکمت بحثی هویدا و معلوم میشود .

صدرالمتألهین در مباحث جواهر و اعراض اسفار بنحو بی‌سابقه‌یی در این مسأله بحث نموده است .

بطور کلی کتاب جواهر و اعراض اسفار بااینکه مباحث آن نظری و حکمت بحثی صرف است ولی از حیث اشتمال برتحقیقات عالیه برهمهٔ کتب مدوّن در این فن در دوران اسلامی بل‌که در ادوار رشد فلسفه و حکمت نظیر ندارد .

(۳۵)

«اعلم ان الصحیح ان هذا حدّ للجسم الطبیعی و الجوهر جنسه و الباقی فصله و لیس المراد بالجوهر الذی هو جنس لأنواع الخمسة مامرّ فی کلام الامام اعنی الموجود لافی موضوع لعدم صلاحیته للجنسیّة کما لایخفی بل ماهیّة من شأنها اذا وجدت فی الخارج لایکون فی الموضوع هذا عنوان الحقیقة لاحدّها لکونه جنساً عالیاً غیر مرکّب من الجنس والفصل. فقید المهیّة لاخراج الواجب. و قید اذا وجدت لادخال الحقایق الجوهریّة المتحقّقة فی ضمن صورها العلمیّة لکونها بالفعل فی الموضوع و هو النفس و المراد بقولهم: الذی یمکن ان یفرض فیه الأبعاد الثلاثة الذی هو فصل للجسم الطبیعی لیس هو هذاالمفهوم لعدم صلاحیّته للذاتیّة بل هو عنوان الحقیقة الفصلیّة و لذا قد یعبّر لهذا و قد یعبّر بالفاعل للقسمة فی الجهات الثلاث الی غیر ذلك. و الکل اشارة الی معناً واحد هو الفصل أعنی الممتد بنفس الذات فی الجهات الثلاث و هو معنی الاتصال الجوهری الذی یثبت للجسم بعد ترکّبه من الأجزاء التی لا یتجزی و هو کون الجوهر بنفس ذاته بحیث یمتّد فی الجهات الثلاث بدون ان تعیّن امتداداته بالتناهی و باللاتناهی و لیس له ان یتعیّن بشیء منها تتناهی امتداداته یلزمه فی الوجود و بالبرهان و خصوصیات الأقدار المساحیّة یلزمه بحسب استعدادات المادة.

و اماالاتصال الذی هو فصل مقسّم للکمّ و مقوّم للجسم التعلیمی فهو خصوصیّة امتدادات الاتصال بالمعنی المتعیّنة لشیء من الاتصالات المذکورة و نسبة الأول کنسبة الشخص الی المهیّة المشخّصة فانّ الشخص عرض، و

المتشخص جوهر فالفرق بينهما ليس بالتعيّن و الابهام .

و ليس فى الجسم امتدادان أحدهما الصورة و الآخر المقدار (۱) كما توهم الّا بالاعتبار فالجسم باعتبار الأول لم‌يتصور فيه كلّ و جزء اذحيث يتعين الامتداد لم‌يتصور فيه‌الكليّة والجزئيّة وبالاعتبار الثانى يمكن ان‌يفرض فيه الأجزاء المشتركة فى الحدود و يتحقق صلوح الكليّة و الجزئيّة بالفعل .

و المراد بالأبعاد الثلاثة هى المتقاطعة على زوايا قوائم و لذا عرّفها باللّام اشارة الى التعيّن النّوعى . و فسّرها بقوله : اعنى الطول و العرض و العمق لكونها كذلك و انّما قيّدت بالفرض اذقدلاتوجد بالفعل فى الجسم كما فى الفلك و قيد الفرض اذقدلايتحقق الفرض أيضاً . فالمعتبر ليس وجود الأبعاد و لافرضها بل امكان فرضها .

و لمّا كانت الأبعاد عبارة عن الخطوط و الخطّ يقينىّ البتّة فهو لايمكن ان يفرض بالذات للمتصل الجوهر الغير المتيقن بل انما يفرض اولاً و بالذات

---

(۱) مقدار جوهری حاصل از حرکت ذاتی و سیلان جوهری در جواهر عالم که همان حرکت جوهری متحد بازمان باشد در عالم ماده بحسب برهان متحقق و ثابتست .

طبیعت جسم دارای امتدادی ساری و سیلان است که در صریح وجود ماده متقرر است و باقطع نظر از زمان مقدار تحلیلی حرکت فرض ماده ، فرض محالست .

خلاصهٔ کلام آنکه : از برای جسم مادی دو امتداد است یکی‌بحسب حرکت جوهری و دیگر باعتبار قبول هرجسمی ابعاد سه‌گانه «فللطبیعة امتدادان و لها مقداران احدهما : تدریجیّ زمانی یقبل الإنقسام الوهمی الی متقدم و متأخر زمانیین .

و الآخر : دفعیّ ، مکانیّ یقبل الإنقسام الی متقدم و متأخر . . .

رجوع شود به‌همین کتاب (منتخبات مربوط به‌صدرالحکماء) ص ۱۸۰ ، ۱۸۱ ، ۱۸۲ ، ۱۸۳ .

للجسم التعليمی و بواسطته للجسم الطبيعی اعنی المتصل المذکور ؛ اشار اليه الشارح المحقق «قدس‌سره» فی تعريف الجسم بقوله : «له الأبعادالثلاث» فالأبعاد انما هی للجسم التعليمی و الجسم الطبيعی اعنی من حيث هو ليس له الأبعاد الثلاث فالأبعاد الثلاث انما هی للجسم التعليمی و الجسم الطبيعی من حيث هوليس له‌الأبعاد بل‌انما يمکن فرضها فيه‌بأن يصير متعيّناً بالجسم‌التعليمی فيثبت له الأبعاد بالعرض و هذا وجه آخر ليقيد امکان الفرض فی تعريف الجسم الطبيعی» .

این بود آنچه از آثار متعدد حکیم علامه ، ملاعبدالرزاق لاهیجانی برای نشان‌دادن مقام و مرتبهٔ او در حکمت اسلامی انتخاب نمودیم .

در نظر داشتم از حواشی او برشرح اشارات مطالب زیادتری نقل کنم ، چون بنای تألیف این منتخبات بر اختصار است و نقل مبسوط افکار فلسفی و عرفانی از حدود چهل فیلسوف و عارف از چند جهت مقدور نیست ؛ لذا نگارنده در صدد برآمد این کتب و رسائل نفیس محققان از فلاسفهٔ اسلامی در چهارصد سالِ اخیر را مستقلاً چاپ کنم و در دسترس اهل تحقیق قرار دهم تا ارزش افکار این دانشمندان که مدتها عهده‌دار تدریس در حوزه‌های فلسفی و عرفانی ایران بودند و در سخت‌ترین‌شرایط به‌ترویج افکار علمی و فلسفی پرداختند و هیچ‌چیز مانعِ انجامِ مقصودِ مقدس آنهانشد معلوم‌شودآنچه‌ازعهدهٔ حقیربرمیآید انجام همین قسم از کارهای علمی است(۱) ، امیدوارم در آینده محققان و

(۱) گاهی کارهای ناقص و بی‌وزن علمی مقدمهٔ کارهای سنگین و وزین و کامل میشود ، در اثر کوشش و مساعی دانشمندان گذشته زمینه خدمات علمی بحد کامل وجود دارد آنطور نیست که همهٔ افکار عالی فلسفی اختصاص به‌کتب معدودی داشته‌باشد ودیگران سهمی از ملکوت وجود نداشته باشند کتب و رسائل بسیار عالی و نفیس از دانشمندان بعد از ملاصدرا باقی مانده است که در مقام خود نظیر ندارد .

←

دانشمندان راسخ در علوم عقلی و عاشق علوم و معارف ایرانی بوجود آیند و دین خود را نسبت به‌محققان از حکمای ماضی ادا نمایند .

←

مملکت عزیز ما بطور مسلم در دوران اسلامی پرچم‌دار علوم متداول در این اعصار و علما و محققان ما در صف اول بزرگان علـم قرار دارند ، گنجینه‌های عظیم علمی در کتابخانه‌های ما موجود است که خود ما از ارزش واقعی آنها غفلت داریم .

ما در ترویج افکار محققان خود بسیار کوتاه آمده‌ایم و اگر خدمتی هم در این اواخر در ارائهٔ افکار علمی بدانشمندان غرب انجام میشود بالأخره مبدء این خدمت و منشأ آن دانشمندان مغرب‌زمین می‌باشند که عشق آنها بمعارف ایرانی علاقهٔ ناقصی هم در ما ایجاد نموده است و گرنه تاچندیقبل عالی‌ترین افکار فلسفی مورد تمسخر ما، واقع‌میشد.

امیدواریم زعمای دانشگاه‌ها و مراکز علمی در ادای تکلیف واجب خود غفلت نورزند و موجبات طبع و انتشار کتب فلسفی و عرفانی و ترویج افکار دانشمندان و علمای ایرانی را بنحو شایسته‌یی فراهم آورند .

دستگاههای علمی ما فاقد چند نفر مترجم تمام عیار و دارای صلاحیت علمی می‌باشد بهجز چند نفر شخص فاضل که روی تربیت خانوادگی یا علاقه و عشق ذاتی بمعارف الهی منشأ خدمات عالیه‌یی شده‌اند و گرنه هرگزمراکزعلمی‌ما درصدد تربیت دانشمندان صالح که بتوانند افکار فلسفی و عرفانی را بألسنهٔ خارجی برگردانند برنیامده است .

(٦)

آقاحسین خوانساری

یکی از اساتیدِ بزرگ عصر صفوی که در علوم ادبی و ریاضیات و فلسفهٔ طبیعی و الهی و علوم شرعی: فقه، اصول، رجال، تفسیر، کلام و حدیث و... از متبحرانِ دورهٔ اسلامی بشمار میرود آقاحسین خوانساری اصفهانی‌است.

آقاحسین از تلامیذ **خلیفةالسلطان** و **میرفندرسکی** و مجلسی اول **آخوند ملامحمدتقی** و آخوند **ملاحیدر خوانساری**(۱)است.

مشارق الشموس شرح بر دروس حاکی از تبحّرِ وی در علومِ نقلیه و نشانهٔ تحقیقات عالیهٔ او در مشکلات فقه و اصول‌است.

یکی از آثار مهم آقاحسین تعلیقات بر کتاب شفای شیخ رئیس بوعلی‌سینا است که از حواشی مهم شفا بشمار میرود و حق آنست این حواشی طبع و منتشر شود. حواشی آقاحسین بر شفا دلیل احاطهٔ او بر فلسفهٔ مشا و دقت نظر او در عقلیات می‌باشد.

آقا جمال‌الدین خوانساری و **آقا رضی خوانساری** و **ملا اولیاء** محشیِ شفا **ملا میرزا** معروف به: **مدقق شیروانی**، **ملا مسیحای فسائی‌شیرازی** و**سید احمد خوانساری** و ... از تلامیذ حوزه‌های آقاحسین بشمار میروند آقا حسین

---

(۱) از ملاحیدر اطلاع کافی نداریم همین‌قدر میدانیم که از تلامیذ دوره اول میرداماد و از اساتید و مدرسان علوم اسلامی در عصر صفویّه بوده‌است. عصر صفوی یکی ازاعصار پربرکت دوران‌اسلامی بل‌که تمام دوران تاریخ‌ایران ازلحاظ‌پیشرفت علوم‌اسلامی بوده‌است که بزرگترین اساتید در علوم و فنون و مهمترین حوزه‌های علمی در این عصر وجودداشته‌است و محققترین دانشمندان در فنون متنوعه دراین دوران بوجود آمده‌اند.

در سال ۱۰۹۸ هـ ق در گذشت و در تخت فولاد اصفهان بخاك سپرده شد . مقبرهٔ او معروفست به **تکیهٔ آقاحسین** که زیارتگاه اهل معرفتست . آقاجمال و آقا رضی فرزندان آقاحسین و زوجهٔ فاضلهٔ او و جمعی از اعاظم علمای علمای اسلامی در همین بقعهٔ منوره مدفونند .

آقاحسین در حواشی شفا از تعلیقات **آخوند ملاصدرا** مطـالبی زیادی نقل کرده‌است ولی از آخوند اسم نمی‌برد بعنوان : قیل و یا : **قال بعض الفضلا** مطالبی از او نقل می‌نماید و در بسیاری از موارد از او متأثر شده‌است .

در کلمات آقاحسین تلفقیات کلامی کلام تحقیقی مطابق مشرب **دوانی و دشتکی و خفری** و صاحب حواشی فخریه و امثال اینها بخصوص در الهیات خاصه زیاد وجود دارد . دلبستگی او باین مطالب اگرچه کم هم باشد اورا از میرداماد و خواجه و ملاعبدالرزاق لاهیجی متمیز می‌سازد

آقاحسین در فلسفه از ملارجبعلی مسلماً قوی‌تراست ولی مطالب او همان تقریر کلمات سابقین می‌باشد و روش فلسفی او همان‌روش **میرفندرسکی** است و تمحض در سبك مشاء دارد و بکلمات متأخرین نیز مسلط‌است و از **محقق دوانی و صدرالدین دشتکی** و در بسیاری از موارد از **غیـاث الحکما** و **فخرالدین سماکی** و ... مطالب زیاد نقل کرده‌است . او بدرس میر داماد حاضر نشده ولی از مطالب او زیاد متأثراست .

خلاصهٔ کلام آنکه در کلمات آقاحسین تحقیقات فلسفی زیاد دیده‌نمیشود ولی در مسائل مشکل فاسفی شخصی بصیر و دقیق و عمیق‌است برخلاف **ملا رجبعلی** که تبحر زیاد دارد ولی در مواردی که اظهارنظر می‌کند مطالب او نوعاً کم‌عمق‌است .

آقاحسین در مباحث مهم **اصول فقه** و **فقه** دارای افکار محققانه‌است که بعد از او مورد توجه واقع شد (۱) .

---

(۱) استاد محقق خاتم‌المجتهدین سیدّنا و مولانا حاج آقاحسین بروجردی «رضی الله عنه» روزی بنگارنده فرمودند : مرحوم آقاحسین بیشتر به‌تدریس علوم عقلی اهتمام ←

تعلیقات آقاحسین بر شفا مزایائی دارد علاوه بر تحقیق و دقتِ شخصی باقوال متأخرین تسلط دارد چون شفا را زیاد تدریس کرده‌است بکلماتِ شیخ وبطورکلی بحکمت بحثی و فاسفهٔ مشائی تساط خاصی دارد و اصولا شخصِ پرکار ومتتبّع بوده‌است بین دقت و تعلیقات ملاصدرا مطالعه نموده‌است در دوران پیری وکهولت‌نیز به‌تألیف و مطالعه وتحقیقات علمی اشتغال داشته‌است نمیدانم چرا قدما این نحو ساعی و پشت‌کار دار و ما این‌قسم از وظائف خود فراری هستیم .

قلم تحریرِ آقاحسین روان و خالی از پیچیدگی و اغلاق است متأخرین اکثر بل‌که جلّهم ازاین قبیل آثارِ بی‌اطلاعند وبمطالب همان‌کتب درسی کفایت نموده‌اند دراین اواخر بکلی تتبع و تحقیق متروك شده‌است . اساتید ما بندرت سراغ اصل محکیات در کتب میرفتند و بهمان منقول در کتب قانع می‌شدند خصوصاً اساتید علوم عقلی که در بیان همان اصل کتاب هم چندان شوقی نشان نمیدادند .

آقاحسین در حواشی خود بر شفا در عین آنکه در حل مشکلات عبارات کتاب شفا در موارد زیادی از تعلیقات ملاصدرا استمداد نموده‌است ازمناقشه براین تعلیقات خودداری ننموده‌است ازاغلاب این مناقشاتِ او محقق سبزواری

داشته‌است . بنده ازاین فرمایش استاد متعجب شدم و تابحال تعجبم رفع نشده‌است . بطور مسلم مرحوم خوانساری در فقه و اصول متضلّع‌تراست از حکمت الهی . تولّد آقاحسین ظاهراً در سال ۱۰۱٦ و رحلت او در سال ۱۰۹۸ هجری قمری بوده‌است .

برای شرح‌حال مبسوط آقاحسین «قده» مراجعه شود به‌تاریخ فلسفهٔ اسلامی در چهارقرن اخیر . تألیف سیّد جلال‌الدین آشتیانی .

(۱) صاحب ذخیره و کفایه ملامحمدباقر سبزواری معروف بمحقق سبزواری از دانشمندان بزرگ اسلامی‌است که در معقول و منقول استاد بود و حوزه تدریس داشت از تلامیذ میرفندرسکی‌است . در شبههٔ استلزام بین او و آقاحسین مکاتبات علمی دقیق موجود است ایشان در مباحث مهم و مشکلات معقول و منقول « فلسفه ، اصول و فقه » در قدرت فکری بمرتبهٔ آقاحسین نمی‌رسد .

جواب گفته‌است(۱) .

آقاعلی مدرس در حواشی تعلیقات ملاصدرا بر شفا ، نسخهٔ «خطی» که در کتابخانهٔ مجلس موجوداست ازمناقشات آقاحسین محققانه‌جواب‌گفته‌است

محقق خوانساری افکار خودرا در چهارچوب همان حکمت بحثی‌متداول در مکتبهای فلسفی که از ذوق تکلم رنگ گرفته‌است استوار داشته‌است و اندکی پارا فراتر نگذاشته‌است . هرکه آثار آقاحسین و سبزواری و ملا رجبعلی ومیرفندرسکی وحتی میرداماد‌را بدقت‌مطالعه‌کند بعظمت‌افکار‌ملاصدرا پی‌میبرد وبرتری افکار اورا برانظار معاصران بل‌که محققان از فلاسفه در دورهٔ اسلامی تصدیق خواهد کرد .

این فیلسوف و عارف محقق ، محدث و مفسر علام و آیة‌الله الملك العلام از زوال فلسفه و عرفان اسلامی جلوگیری نمود و معارف حقیقیه را زنده کرد شرح این عظیم بر اصول کافی شیخنا الکلینی خدمت بی‌نظیری بمعارف اهل عصمت و طهارت و کمل از اولیای محمدیین علیهم‌السلام و تفسیر و کتاب اسرار آیات ومفاتیح غیب او بهترین اثر در عالم‌اسلام‌است وشروح او پیرامون معارف حقیقیه درباب خود در دوران اسلامی نظیر ندارد و از سنخ آثاریست که هرگز کهنه نمیشود در معرفی آثار ملاصدرا بدانشمندان غرب و در شناساندن این گنجینهٔ عظیم اسلامی کوتاهی شده‌است و جای تأسف است افاغنه استخوانهای پوسیدهٔ جسد سیدجمال اسدآبادی را از ترکیه به افغانستان حمل نمودند و برای او مقبره‌یی‌ساختند ولی صورت‌قبر این‌فیلسوف بی‌نظیر در گورستان بصره معدوم شد دولت هند چهارصدمین سال تولد اورا جشن گرفت و از او تجلیل نمود و خدمات اورا ستود .

نگارنده ازمناقشات خوانساری برملاصدرا جوابهایی داده‌ام که نقل آن اجوبه مناسب با وضع این منتخبات نمی‌باشد « کم‌ترك الأول للآخر » .

منتخبات فلسفی *

تعلیقات آقاحسین خوانساری بر شفا

فصل (۱)

(۱)

قوله : «فی تحصیل موضوع هذاالعلم . . .»

فی‌الفصل‌الأول لم‌یحصل‌موضوع هذاالعلم بل‌انما ابطل فیه‌کون موضوعه ذات «الاله تعالی شأنه» و الأسباب القصوی و لم‌یثبت بمجرد ذلك ؛ انّ موضوعه ماذا ؟

و هذا انما یظهر فی هذاالفصل فلذا قال هاهنا : «فصل (۲) فی تحصیل موضوع هذاالعلم» .

وقال سابقاً فی ابتداء طلب موضوع الفلسفةالاولی: حتی یتبین لناالغرض الذی فی هذاالعلم . اذغرض العلم البحث عن العوارض الذاتیة لموضوعه .

فاذا ثبت موضوع العلم ؛ ثبت أنّ غرضه البحث عن ایّ شیء و لم‌یکن من جهة ما هو موجود و لا من جهة ما هو جوهر و لا من جهة ما هو مؤلّف من مبدءیه أعنی : الهیولا و الصورة لکن من جهة ما هو موضوع للحرکة و

---

* از حاشیهٔ آقاحسین بر شفا چند نسخه در کتابخانهٔ مرکزی و نسخه‌هایی در کتابخانهٔ مجلس و دونسخه در کتابخانهٔ آستان‌قدس موجوداست. نسخهٔ مورد انتخاب‌ما نسخهٔ شمارهٔ ۵۲۹ می‌باشد برخلاف توهّم بعضی‌ها حاشیهٔ آقاحسین بچاپ نرسیده‌است وحواشی برخی از تلامیذ او در کنار شفا طبع شده‌است .

(۱) الهیات شفا ط گ طهران ۱۳۰۵ هـ ق ص ۵ : الفصل الثانی فی تحصیل موضوع هذاالعلم . . .

السکون و ذلك : لان الطبیعی موضوعه الجسم من حیث الحرکة و السکون .

و غرضه ، البحث عن عوارضه الذاتیّة التی تعرضه من هذه الحیثیّة .

فعلی هذا لایصحّ ان یبحث عنه من الجهات الثلاث المذکورة لان البحث عن وجود الموضوع و مقوّمات وجوده وماهیّته لایکون فیالعلم. والجوهر لکونه جنساً عندهم ؛ یکون من مقوّمات ماهیّة الجسم .

و أیضاً الجوهریّة علی تقدیر ان لایکون جنساً لیست من العوارض الذاتیّة للجسم فلایبحث عنه فی العلم الذی موضوعه الجسم و قد قیل (۱) فی هذاالمقام : ان الجوهر من مقوّمات ماهیّة الجسم و الهیولا و الصورة من مقومات وجوده .

و لایظهر لهذا الفرق وجه اذالهیولا و الصورة أیضاً من مقوّمات ماهیّة الجسم لانّهما جزء ان له .

و لعلّه نظر الی ان الجزء الخارجی لما کان مقدماً فی الوجود علی الکلّ

(۱) مراد او از قائل صدرالحکما صدرالدین محمّدبن ابراهیم شیرازی «قده» می‌باشد در حواشی بر شفا گفته‌است : «والترکیب منالهیولی والصورة انما یقع فیالعلم الإلهی والعلم الأعلی لا فیالعلم الطبیعی و . . لأنالبحث عن وجود الشیء و عنمقوّمات وجوده ومقومات ماهیّته فیضمانالعلم الّذی هو فوق علم یبحث فیه عنالعوارض الذاتیة لذلكالشیء ... فالبحث عن وجود الجسم الطبیعی فی ضمان العلم الأعلی ... وکذلك البحث عن جوهریّته لأنّه بحث عن مقوم ماهیته وکذا البحث عنالهیولی والصّورة لأنه بحث عن مقوم وجوده اذ بهما یتمّ وجوده ... تعلیقات ملاصدرا بر شفا ط ۱۳۰۳ هـ ق ص ۷ . ولی بحث از مقومات ماهیت موجوده‌است یعنی ماهیت مصداق انتزاع موجود صدر المتألّهین در مباحث جواهر و اعراض بطور مبسوط این معنی را تحقیق کرده‌است محقق. محشی بین مقوم وجود و ماهیت فرق اساسی قائل نشده‌است .

بخلاف الجزء الذهنی فانه لایکون متقدماً علیه علی ما هو رأی بعض فکان الأول من مقومات الوجود و ان کان من مقومات الماهیّة ایضاً (۱) .

و الثّانی لیس الّا مقوماً للماهیّة فقط فلهذا المعنی جعل الجوهر من مقومات الماهیّة و الهیولا و الصورة من مقوّمات الوجود .

(۲)

قوله : «و العلوم التی تحت العلم الطبیعی أبعد من ذلک . . . » (۲) .

ای من ان یکون البحث فیه من جهة الوجود اوالجوهریّة اوالهیولا اوالصورة .

لان التخصیص فیها ازید من التخصیص فی الطبیعی .

قیل فی هذا المقام : «علوم الطبیعی بعضها اصول هی فوق و بعضها فروع هی تحت واصولها ثمانیة أقسام .

الأول : مایعرف فیه الأحوال العامة للطبیعیات و یسمی سمع الکیان .

و الثّانی : یعرف فیه احوال الأجسام البسیطة و الحکمة فی صنعتها و نضدها و غیر ذلک و یسمی علم السماء و العالم .

و الثالث : یعرف فیه أحوال الکون و الفساد و التّولید و التولد وکیفیّة اللطف الالهی فی انتفاع الأجسام الأرضیّة فی اشعّة السماویّات فی نشوها و حیاتها و استبقاء الأنواع علی فساد الأشخاص بالحرکتین السّماواتیّین اللتین

---

(۱) الهیات شفا ص ۸ .

(۲) قائل صدرالحکما در حواشی شفا فرماید : علوم الطبیعی .... تعلیقات بر شفا صفحات ۷ و ۸ .

احداهما شرقيّة سريعة و الأخرى غربيّة بطيئة و يشتمل عليه كتاب الكون و الفساد .

و الرابع : يبحث فيه عن كاينات الجوّ و المركّبات الناقصة و يشتمل عليه كتاب الآثار العلوية .

و الخامس : يبحث فيه عن أحوال المركّبات الجماديّة و يشتمل عليه كتاب المعادن .

و السادس : علم النبات .

و السابع : يشتمل عليه كتاب طبايع الحيوان .

و الثامن : يشتمل على معرفة النفس و قواها المدركة و المحرّكة ويشتمل عليه كتاب النفس و الحسّ و المحسوس .

و امّا الاقسام الفرعيّة من الحكمة الطبيعيّة فمنها : الطبّ و يبحث فيه عن أحوال البدن الانسانى و أركانه و امزجته و كيفيّاته و كميّاته و أسبابها و علاماتها من حيث استعداده للصحّة و المرض .

و منها : احكام النجوم و الغرض فيه الاستدلال من اوضاع الكواكب و اشكالها و وقوعها فى درج البروج على احوال هذاالعلم و هو علم تخمينى .

و منها : علم الفراسة و فيه الاستدلال من الخلق على الخلق .

و منها : علم التعبير .

و منها : علم الطّلسمات و الغرض فيه تمزيج القوى السماويّة بقوى بعض الأرضيّات لحصول فعل غريب فى هذاالعلم .

و منها : علم النّيرنجات و الغرض فيه تمزيج القوى التى فى الأجسام

الارضيّة لصدور فعل غريب .

و منها : علم الكيميا و هو معرفة ان يسلب عن بعض المعدنيّات خواصها و افادتها خواصّ غيرها ليتوصّل بها الى ايجاد جوهر ثمين كالذّهب والفضّة من هذه الأجساد . . . » . انتهى

(۳)

قوله : (۱) «و كذلك الخلقيّات . . .» اراد بها الحكمة العمليّة تسمية للشىء باسم جزءه .

والغرض انّ الخلقيات ايضاً لايبحث فيها عن موضوعها الذى هوالنفس اوالأفعال و الأعمال من حيث الوجود و الجوهريّة اوالعرضيّة اونحوها من الامور التى تبعد عن المحسوسات .

و قد قيل : «اى(۲) وكذلك العلوم السياسيّة والخلقيّة فى ان موضوعها ليس الموجود بما هو موجود بل شىء آخر تحته و انّ موضوعها يثبت فى علم آخر هو فوقها . . .» انتهى

و انت خبير بان نفى كون موضوعها هو الموجود بما هو موجود ليس لغرض فى المقام و الأولى ماذكرناه .

(٤)

قوله : (۳) «واما العلم الرياضى فقدكان موضوعه امّامقداراً مجرداً...»

---

(۱) در برخى از نسخ شفا : الخلقيّة ... الهيات شفا ط طهران ص ۹ .

(۲) صدرالحكما در تعليقـات ط طهران ص ۸ .

(۳) شفـا ط طهـران صفحۀ ۹

قیل : قد علمت انّ اصول العلم الریاضی اربعة و انقسامه الی الأربعة باعتبار انقسام موضوعه الیها (۱) .

و الشیخ اشارالیها جمیعاً بقوله : اما مقداراً مجرداً فی الذهن عن المادّة اشارة الی موضوع الهندسة . وقوله : اما مقداراً اما خوذاً فی‌الذهن مع‌المادة ؛ اشارة الی موضوع الهیئة و قوله : امّا عدداً مجرداً عن المـادةّ ؛ اشارة الی موضوع الحساب و قوله : و اما عدداً فی مادة ؛ اشارة الی موضوع الموسیقی»

و قد یخدش (۲) هذا بان الشیخ سیذکـر بعد ذلك ان الحساب یبحث عن العدد المأخوذ مع المادة .

و لعّل ماذکره هاهنا بناء علی الظاهر و ما سیذکره بناء علی تدقیق‌النظر فلامنافاة .

و قداطنب غیاث الحکماء فی هذاالمقام بما لاکثیر جدوی فیه والاقتصار علی القدر الذی اوردنا اولی (۳) .

(٥)

قوله : «و لم‌یکن أیضاً هذا البحث متجّهاً (٤) . . . » .

لما ذکرنا فی العلم الطبیعی بعینه .

---

(۱) صدرالمتألـّهین در حواشی شفا ط ص ۸ .

(۲) و فیه ما لا یخفی کما تفطن به‌المحشی المحقق .

(۳) غیاث اعاظم‌الحکما در حواشی مبسوط بر الهیئّات تجرید .

(٤) شفا ط طهران ص ۹ .

(٦)

قوله : «و العلوم التی تحت الریاضیّات . . . »

قیل : «الأقسام الفرعیّة للعلوم الریاضیات کثیرة فمن فروع الحساب علم الجمع و التفریق و علم الجبر و المقابلة و من فروع الهندسة علم المساحة و علم الحیل المتحرکة و علم جرّ الاثقال و علم الأوزان و الموازین و علم المناظر و علم المرایا و علم نقل المیاه .

و من فروع الهیئة علم التقاویم .

و من فروع الموسیقی اتخاذ الآلات العجیبة لحصول النغمات المبهّجة للنفس المهیّجة لقواها و دواعیها کالارغنون و مایشبهة (۱) . . . »

(۷)

قوله : « (۲) من جهة کیفیّة ما . . . » ، متعلّق بالمعانی المعقولة الثانیة . و لها الوجود العقلی الذی لایتعلق بمادة اصلاً اویتعلّق بمادة غیر جسمانیّة .

الکلام یحتمل التقسیم والتردید امّاالاول فبان یکون المراد انالمعقولات الثانیة وجودها العقلی امّا لایتعلّق بمادة اصلاً و هو باعتبار وجودها فی العقول اذالعقل لایطلق علیها المادة اصلاً و اما یتعلق بمادة غیر جسمانیّة و هو باعتبار وجودها فی النفوس لان النفس قدیطلق علیها المادة باعتبار ان یراد بها ما فیه قوّة شیء و فی النفس قوّة العلوم فیکون مادة بالنسبة الیها .

و امّا الثانی فبان یکون المراد وجودها فی النفس فقط .

---

(۱) حواشی ملاصدرا بر شفا ط ص ۸ .

(۲) شفا ط ص ۹ .

و الترديد باعتبار اطلاق المادة على النفس وعدمه على الاصطلاحين فعلى الثانى لايكون وجود المعقولات فى مادة اصلاً و على الأول يكون فى مادة لكن لافى مادة جسمانيّة (۱)

(۸)

قوله : «(۲) ثمّ البحث عن حال الجوهر بما هو موجود . . .»

هذه مقدّمة اُخرى للدليل و حاصل الدليل ان هاهنا ابحاثا لايكون فى العلم الطبيعى و الخلقى والتعليمى و المنطق و هو المقدمة التى ذكرها من اول الفصل الى هاهنا وهذه ابحاث ممّا لابدّ منها و اذا لم يكن فى العلوم المذكورة فلابد ان يكون لها علم آخر و هذا هو الذى ذكره من قوله : ثمّ البحث . . . الى قوله : «و لايجوز ان يوضع لها . . .» و اذا كان هذه الأبحاث فى علم آخر فلابد ان يكون جهة جامعة لهذه الابحاث و الّا لم يتصور جمعها فى علم .

و احتمال ان يجعل كلّ منها علماً عليحدة ظاهر البطلان .

و الجهة الجامعة ليست الّا الوجود فثبت ان هذا العلم موضوعه الوجود .

و هذا ماذكره بقوله : و لايجوز . . . الى قوله : «و كذلك قد يؤخذ أيضاً . . .» .

و قد قيل : «(۳) و لايبعد ان يكون هذا شروعاً فى منهج آخر فى تحقيق

---

(۱) شفا ط ۱۳۰۵ ه‍ ق ص ۹ .

(۲) فى هذا الكلام والمقام بحث يبتنى على الحركة الجوهريّة وحدوث النفس حدوثاً جسمانياً ما بلغت اليه فلسفة الشيخ و اتباعه .

(۳) قائل صدرالحكماء الإلهيّين آخوند ملاصدرا است رجوع شود بحواشى ملا صدرا بر شفا ص ۹ .

موضوع الفلسفة الأولى و اثبات انيّتها فى مابين العلوم و المنهج الذى سبق بيانه كان من جهة اثبات موضوعات ساير العلوم الحكميّة و هى الطبيعيات و الخلقيّات و الرياضيات و المنطقيات و ان موضوعاتها جميعا انما يثبت فى علم آخر هو فوقها و يتّم بأدنى عناية لظهور ان وجود تلك الموضوعات الكليّة لابّد انيكون مطالب فى علم هو فوق ساير العلوم .

و امّا هذا المنهج فى جهة ان هاهنا اموراً ، لابّد من اثبات وجودها و ماهيّتها و لايقع بيان وجودها و ماهيّتها الّا فى علم آخر هو غير تلك العلوم الجزئيّة وهو علم لابّد انيكون موضوعه اعمّ الأشياء وماذلك الّا العلم الالهى الذى هو موضوعه الموجود المطلق بما هو موجود مطلق » .

ولايخفى مافيه لأن الامور التّى ذكر انه لابّد من اثبات وجودها وماهيّتها و قدذكرها الشيخ فى هذاالمقام ليس الّا موضوعات ساير العلوم الحكميّة سوى الجوهر الذى كانه اورده استطراداً و على هذا لايستقيم جعل هذا وجها آخر غير الوجه السابق .

و ايضاً العناية التى ذكرها ليست تامّة اذلايلزم من عدم امكان اثبات موضوع كلّ علم من هذه العلوم فيه نفسه (۱) انيكون فى علم اعلى بل يجوز انيكون فى علم آخر منها فلابّد من التمسك بماذكره الشيخ آخراً من ان هذه الابحاث ليس ممّا يتعلق بالمادة فلايمكن انيكون فى هذه العلوم فالصواب

---

(۱) لايخفى عليك انه قد قرر فى محلّه ان موضوعات جميع العلوم محمولات فى الفلسفة الأعلى ولا يمكن اثبات موضوع علم فى علم الا انيكون موضوعه اوسع و اشمل من العلم الذى يثبت موضوعه فى هذاالعلم .

ماذكرنا (۱) .

(۹)

قوله : «و عن الجسم بما هو جوهر (۲) . . .» كان الظاهر على اسلوب كلامه سابقاً و لاحقا ان يقال : و عن الجسم بما هو موجود و جوهر و كأنّه تركه سهواً اواعتماداً على المقايسة (۳) .

(۱۰)

قوله : «و عن الامور الصوريّة (٤) . . .»

و فى بعض النّسخ و عن الامورالتصوريّة و هذا اظهر و على التقديرين اشارة الى موضوع علم المنطق بقرينة سياق الكلام حيث ذكر فى اول الفصل حال الطبيعى ثم التعليمى ثم المنطق وهاهنا اعاد عليها وذكر الطبيعى والتعليمى فالظاهر ان هذا هو المنطق .

و ايضاً اعادة العبارة التى ذكر فىموضوع المنطق انه اما ان لايتعلق بمادة اصلاً اويتعلق بمادة غير جسمانيّة هاهنا قرينة جليّة على ان المراد هاهنا ايضاً موضوع المنطقو من لـه ادنى دربة باساليب الكلام لايشّك فى ان المـراد موضوع المنطق ليس الّا و على هذا فالتعبير عنه بالصوريّة على ما فى النسخة

---

(۲) وفيه ما ذكرناه فىالتعليقة والحق معالحكيم المحشى صدرالمتألّهين «قده» .

(۳) كتاب الشفا ط ص ۹ .

(۱) قوله : والجسم بما هو جوهر ... ولما كانالجوهر جنسالأجناس و يعـرف بأنّه ماهيّة اذا وجدت فىالخارج كانت لافى موضوعاوالجوهر هوالموجود لافىالموضوع فقداستغنى الشيخ عن هذاالقيد .

(۲) الهيات الشفا ص ۹.

الاولی امّا باعتبار ان العلم صورة المعلوم و الموضوع و ان کان هو المعلوم لکن کانه نظر الی اتحاد العلم و المعلوم اوانه لما یفرض لوجوده العقلی من انه لافی مادة اوفی مادة فقد عبّر عنه ایضاً باعتبار وجوده العقلی .

و اما باعتبار انه صورة للنفس بحمل الصورة علی مایشمل الاعراض ایضاً.

و اما التعبیر عنه بالتصوریّة علی ما فی النسخة الاخری فالامر فیه ظاهر بحمل التصور علی مایرادف العلم لیشمل القضیّة و القیاس و نحوهما من الامور التصدیقیّة .

و علی تقدیر حمله علی مایقابل التصدیق ایضاً نقول ان موضوع المنطق مفهوم القضیّة و القیاس لاذاتهما و هو مفهوم تصّوری هذا .

و قد قیل فی هذا المقام : (۱) «اعلم ان الصورة بمعنی الذی هو امر بالفعل یصّح ان یعقل هی قسمان قسم یفتقر فی قوام وجوده الخارجی الی مادّة جسمانیّة و قسم لایفتقر فیه الی مادة جسمانیّة و هذا القسم ایضاً قسمان قسم یفتقر فی قوام وجوده العقلی الی مادة عقلیّة کالعلوم التصوریّة و التصدیقیّة للانسان فانها صور زایدة علی ذات النفس و النفس موضوعها و هی مادة غیر جسمانیّة و قسم لایفتقر اصلاً الی مادة لاعقلیّة و لاغیرها کذوات العقول المفارقة علی الاطلاق و هی الصورة المحضة المطلقة (۲) » .

و قد ظهر بماذکرنا بُعد هذاالتوجیه جدّا بل عدم احتماله مطلقا .

---

(۱) قائل صدرالحکماءاست در حواشی شفا ط ص ۹ .

(۲) تعلیقات ملاصدرا بر الهیات شفا ص ۹

(۱۱)

قوله : « وانها کیف یکون . . . (۱) » الظاهر انّه من قبیل ٔاعجبنی زید و علمه .

قوله : «ولیس یجوز انیکون منجملةالعلم بالمحسوسات . . . (۲) »

فان قلت : لمّا ثبت فی اول الفصل ان هذه الابحاث لیست ، فی سایر اقسام الحکمة فما الحاجة الی هذاالکلام الذی ذکره الشیخ هاهنا ؟

قلت فی الجواب وجوه احدها : ان یقال : ان ماذکره اول الفصل مجرد ان سایر العلوم لایبحث عن هذه الابحاث لانه لایصح عن ان یبحث عنها بناء علی ماذکرنا من الوجه سابقاً وماذکره هاهنا دلیل علی انه لایصحّ عن ان یبحث عنها فی سایر العلوم .

و ثانیها : انه دلیل آخر علی انه لایصح انیکون هذه الأبحاث من العلوم المذکورة اذبناء الاول علی ان البحث عن وجود الموضوع و مقوماته لایصح انیکون فی العلم .

و بناء هذا الدلیل علی ان البحث فی هذه الابحاث لیس عن المحسوسات و ما یتعلّق بها و لابّد انیکون فی العلوم المذکورة البحث عنها فلایصحّ ان یکون تلك الابحاث من هذه العلوم .

و ثالثها : ان غایة ماثبت من الدلیل السابق ان البحث عن وجود الجسم و

(۱) الاهیات کتاب شفا ط ک صفحهٔ ۸ ط جمهوری متحد عربی ص۲۸ .

(۲) الهیات شفا ط ک ص۹ .

مقوماته لایجوز انیکون فیخصوص الطبیعی وکذا البحث عن وجود المقدار و مقوماته فی خصوص التعلیمی و علی هذاالقیاس و هذا غیر مجد فی المرام اذلعلّه یکون البحث الأول فی التّعلیمی و الثّانی فی الطبیعی فاراد الشیخ ان یبطل وقوع کلّ من تلک الأبحاث فی کلّ من تلک العلوم و لایخفی انه علی الوجهین الاخیرین لابد فی تتمیم الکلام من انضمام القول بان الشیخ لمینف کون تلک الأبحاث من الخلقی و المنطق بناء علی ظهور بطلانه و بُعده عن العقل (۱) .

(۱۲)

قوله : (۲) «اما الجوهر فبیّن انّ وجوده . . .»

کان الظاهر ان یذکرالجسم أیضاً ویبیّن ان البحث عن وجوده وجوهریته لیس بحثاً یتعلّق بالمحسوسات بلالمقصود الأصلی بیان ذلک لابیان حالالجوهر لانه قدوقع استطراداً فی الکلام کما یظهر بعد التأمّل فی سیاقه علی ما اشرنا الیه سابقاً فلعلّ الشیخ لایبالی بمثل هذه الامور بعد ظهور المقصود اذبعد بیان الحال فی الجوهر یعلم منه حال الجسم أیضاً بالمقایسة أیضاً لکن انت خبیر بأنّه

(۱) قال صدرالمتألّهین « اعلیالله قدره» فیتوضیح هذاالموضعمنکلامالشفا: ولیس یجوز انیکون ... : « ای ان لیس یجوز انیکون البحث عن هذهالأمور المذکورة من الجهة المذکورة داخلاً فیالعلوم الطبیعیّة الباحثة عنالمحسوسات التی لایمکن تجردها عنالمادّة المحسوسة لا خارجاً ولا ذهناً ولا داخلاً فیالعلوم الباحثة عن المحسوسات المفتقرة الیالمادة المحسوسة ... و انما لم یذکر الخلقی فی نفی کون العلم بها منه منه لأن ذلک الإحتمال بعید عنالعقل واماالمنطق فیجیء ذکره فی نفی ذلک عنه » . تعلیقات صدرالحکما بر شفا قسمت الهیات ص ۹

لايناسب طريق التعليم و الأرشاد و ينافى الأشفاق بالمتعلّمين و الحَدب عليهم لأنّ مثل هذه المسامحات كثيراً مّايشوّش أذهان المبتدئين و يلتبس الامر عليهم و اللّايق بالمعلم المرشد الاحتراز عنه جدّاً (١)

(١٣)

قوله : (٢) «و يعنى به البُعد المقوّم للجسم الطبيعى . . .» اىّ الصُّورة الجسميّة .

(١٤)

قوله : (٣) «يقال على الخطّ و السطح و الجسم المحدود . . .»

كانه اراد بالمحدود مايقبل التقدير سواءكان تقديراً محدوداً اوغيرمحدود على مايظهر من كلامه فى المنطق .

و قد عرفت الفرق بينهما فى الفصل الرابع من المقالة الثالثة من الفن الثانى من المنطق .

اذالبحث كان عن موضوعات ساير اقسام الحكمة لكنّه تعرض له استطراداً .

---

(١) وقد قرر صدر الحكما كلام الشيخ فى هذا الموضع من الشفاء و قال : «خلاصة تقرير هذاالمنهج على النظم الطبيعى هو ان البحث عن هذه المذكورات من حيث وجودها وماهيتها عن الأمور التى لا تفتقر فى وجودها و تعقّلها الى مادّة جسمانيّة و كل بحث عن مثل هذه الأمور يكون بحثاً الهيّاً ويكون موضوعه مبايناً لموضوعات العلوم الطبيعيّة والرياضية والمنطقية ينتج ان تلك الأبحاث من الإلهى و موضوعها خارج عن موضوعات ساير العلوم . اما الكبرى فقد مرّ بيانها بابطال نقيضها اما الصّغرى فهو قوله: وامّاالجوهر .... » تعليقات صدرالحكما ط طهران ص ٩ .

(٢) الهيات شفا ط تهران ص ٩ .

(٣) شفا الهيات ص ١٠

(١٥)

قوله : (١) «و لكنّ المقدار بالمعنى الأول . . .»

الظاهر ان البحث هاهنا عن المقدار بهذا المعنى ليس مقصوداً بالذات

قوله : (٢) «فأمّا النظر فى انّ وجوده‌اى أنحاء الوجود . . .»

يظهر من هذا الكلام من الشيخ ان فى البحث عن المحسوسات لايكفى كون الموضوع من المحسوسات بل‌لابّد ان‌يكون المحمول أيضاً منها ولايخلو عن اشكال و الحقّ ان‌يقال : مراده انه تعبير فى البحث عما يتعلق بالمادة أن يكون العوارض التى يثبت له عروضها من حيث تعلق المادة و عروض الوجود و نحوه للامور المتعلّقة بالمادة ليس من حيث تعلّقها بالمادة .

قوله : (٣) «فليس هو أيضاً بحثاً عن معنى يتعلق بالمادة . . .»

اى كما انّ البحث عن المقدار بالمعنى الأول ليس بحثاً عن معنى يتعلّق كذلك البحث عن‌المقدار بالمعنى الثّانى من جهة‌الوجود وان وجوده اى أنحاء الوجود و أقسامه ليس بحثاً عن معنى يتعلق بالمادة من حيث تعلّقه بالمادة كما بيّنا و ان كان البحث عنه من جهة عوارضه الاخرى بحثاً عمّا يتعلق بالمادة و كان علماً تعليمياً .

قوله : «فأمّا موضوع‌المنطق من جهة ذاته . . . (٤) » .

---

(١) شفا الهيات ص ١٠

(٢) امور عامه شفا ط تهران ص ١٠

(٣) امور عامه شفا ط تهران ص١١ .

(٤) شفا جلد اول ط طهران صفحهٔ ١٣ .

قدبین ان موضوع الطبیعی و التعلیمی لیس البحث عنها من جهة الوجود بحثاً عن المحسوسات ومایتعلق بها ای یستفیدالوجود منها بان ذکر ان موضوع بعض التعلیمات کالعدد لایتعلّق ذاته بالمادة و موضوع بعضها کالمقدار و ان تعلّق ذاته بها لکن جهة البحث عنه لیس من حیثیّة التعلق بالمادة و قد استنبط مماذکره فی حال الجوهر و فی حال موضوعات التعلیمی حال الجسم الطبیعی الذی هو موضوع الطبیعی .

اذظهر منه ان البحث عن جوهریته و وجوده لیس بحثاً عما یتعلّق بالمادة من حیث انه یتعلق بها و ان کان ذاته متعلّقا بها .

و قد بقی مما ادّعاه سابقاً فی أول الفصل موضوع الخلقی و المنطق أیضاً بأنّه من حیث الذات خارج عن المحسوسات و لاحاجة فیه الی ان یقال : انّ جهة البحث عن وجوده لیس من حیثیّة التعلّق بالمادة ولم‌یتعرض لموضوع الخلقی و حاله اعتماداً علی ظهوره بالمقایسة و هاهنا قدتمّت المقدّمة التی ادعاها من ان البحث عن أحوال موضوعات سایر أقسام الحکمة .

قوله : «و نعود الی ماکنّا فیه . . .» (۱) .

اقول : قیل : «لما ذکر أنّ معنی الوجود و الشیئیّة العامتین هما أعرف الأشیاء تصوّراً و وجوداً و اشار الی ان لامفهوم بعدهما اعرف و لااقدم من الضروری و اللاضروری فاذا نسب الضرورة الی الوجود یکون وجوباً و اذا نسب الی العدم کان امتناعاً و اذا نسب اللاضرورة الی احدهما اوکلیهما کان

(۱) شفا الهیات ط تهران ص۱۱ ، ش ط جمهوری متحد عربی ص۳۲ .

الامکان العام اوالخاص" فعاد الی خواص" کل منها بحسب المعنی و المفهوم لان الخواص و الاعراض الذاتیة للاقسام الاولیة للموضوع هی کالمبادی للاحوال الذاتیة لاقسام الاقسام فینبغی تقدیمها(۱) . . .»

و لایبعد ایضاً انیکون مراد الشیخ من العود الی ماکان فیه العود الی ماذکر فی عنوان هذاالفصل لان ماذکره بعد هذا القول الی ان شرع فیالبرهان علی المطالب کلّه عود لما ذکره فی العنوان و تفصیل و توضیح له .

(۱٦)

قوله : (۲) «وَ یکون منها ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده سواء کان ذاته مقتضیة للوجود علی ماهو رأی المتکلّمین اولا ، بل یکون عینه علی ما هو رأی الحکماء .

قوله : «وانالواجبالوجود بذاته واجبالوجود منجمیع جهاته(۳)...»

اقول : لم یورد الشیخ فی هذا الفصل و لافیما بعده دلیلاً علی هذاالمطلب و ان فی اصل معناه و المراد منه أیضاً اشتباهاً ، فلابأس ان نتکلّم فی الأمرین جمیعاً و نحقّق ما هو الحق فیهما .

فاعلم ان المتأخّرین علی ماذکر غیاثالحکماء قرّروا : ان مراد المتقدمین من هذاالقول ان ذاته تعالی کافیة فی حصول جمیع ماله من الصفات وجودیّة اوعدمیّة و ذکروا انهم برهنوا علیه بانه لولا ذلك لتوقف حال من احواله علی

(۱) حواشی ملاصدرا بر شفا ص ۳۰ ط تهران .

(۲) الهیات شفا ط تهران ، ص ۳۵ .

(۳) الهیات شفا ط تهران ، ص ۳۵ .

غیره وذاته المعیّنة متوقفة علی تلك الحالة فتکون متوقّفة علی الغیر اذا المتوقف علی المتوقف ، متوقّف فیکون ممکناً .

و کلام الشیخ فی النجاة و رسالة المبدء و المعاد أیضاً ظاهر فیما قرّره و ذکره المتأخرون حیث قال فیهما بهذه العبارة :

«واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جمیع جهاته و الّا ؛ فان کان من جهة واجب الوجود و من جهة ممکن الوجود فکانت تلك الجهة یکون له و لایکون له و لایخلو عن ذلك و کلّ واحد منهما لعلّه یتعلّق الأمر بها فکانت ذاته متعلق الوجود بعلّة أمرین لایخلو منهما فلم یکن واجب الوجود بذاته مطلقاً بل مع العلّتین الوجودیتّین اوعدمیّ و وجودیّ .

فواجب الوجود لایتأخّر عن وجوده وجود منتظر بل کلّ ما هو ممکن له (۱) واجب لــه فلاله ارادة منتظرة و لاطبیعة منتظرة و لاصفة من الصّفات منتظرة» انتهی .

ثم اوردّ المتأخرون علیهم بانه ان عنیتم بالذات المعینة معروض تلك الحالة فتوقفه علیها ممنوع و ان عنیتم المجموع فاستحالة التوقف ممنوعة و أیضاً : الحالات و الصّفات أربعة أقسام .

الأول : حقیقیّة و الثّانی حقیقیّة ذات اضافة و الثالث : اضافیة والرابع : سلبیّة (۲) .

---

(۱) ای ممکن له بالإمکان العام لاالخاص کما لایخفی .

(۲) ولا یخفی ان صفاته الوجودیّة بالأخرة یرجع الی وجوب وجوده و وجوب صفاته الکمالیّة والأوصاف السلبیّة ترجع الی سلب واحد وهوسلب الإمکان لأن النقایص من لوازم تنزلات الوجود وعروض الإمکان والجهات العدمیّة باعتبار انحطاط الوجود عن مرتبة الوجود الحقیقی .

و القسمان الأولان لوسلّم امتناعهما علی الواجب لماقرّرتم من انه لاتصل صفةزایدة فالثالث والرابع لازمان دائمان لایمکن انکارهما فانه خالق للحوادث رازق للحیوانات و هو غیر کل حادث کما انه غیر کل قدیم ممکن علی قولکم لاعلی قول اهل الحق .

فانهم لایقولون بقدیم ممکن و کان مرادهم بایرادهم الاخیران القسمین الاخیرین من الصفات لاشك فی اتّصاف الباری تعالی بهما علی ماذکروه من الامثلة مع توقفهما علی الغیر ضرورة ان رازقیّة زید موقوفة علی وجود زید فلم یصحّ ان جمیع صفاته تعالی وجودیّة کانت اوعدمیّة ذاته تعالی کافیه فیها و هو کماذکروه و ان کان فی بعض امثلتهم مناقشة .

و لایخفی ان ماوردوه من الایرادین وارد علی مانقلوه من القدماء و هو الظاهر من کلام الشیخ فی النجاة و المبدء و المعاد کما نقلنا و ما اورد غیاث الحکماء علیهم (١) بقوله : «اقول ایرادهم علی ماحرّروه و قرّروه غیر وارد اذلاغیر ، غیر مستند الی الواجب الواحد تعالی .

و الترديد مع انه غیر سدید اختیار کل من شقّیه غیر بعید هذا اذا کان الموقوف علیه وجودیًا و لم‌یکن من سلسلة الحوادث و اما اذا لم‌یکن اوکان فوجه لزوم الامکان علی ماسیفصله فی الفصول الآتیة و فی کلام الرئیس علی مانتقله اشارة ما الی هذا .

و هاءُلاء اغفلوا اوتغافلوا عنه» انتهی .

---

(١) حواشی غیاث الحکما بر تجرید و شروح آن .

لایظهر معناه و وجه مقابلته لما ذکروه فضلاً عن صحته و فی الفصول الآتیة التی اشار الیها لم نجد امراً یظهر منه الوجه الذی ذکره و مراده من کلام الرئیس الکلام الذی نقلنا من الرسالتین و لایخفی ان اول کلامه من انه لاغیر غیر مستند الیه یمکن توجیهه بان مراده ان مقصود القدماء ، انه لیس شیء من صفاته بحیث لاینتهی استناده الی ذاته تعالی و ماذکره المتأخرون من ان بعض صفاته الاضافیة و السلبیة متوقف علی الغیر لایقدح فی مقصودهم اذلاغیر ، غیر مستند الیه فیکون بالاخرة استناد الصفات الی الذات لکن فیه امران

احدهما : انه علی هذا یصیر هذه المسألة لغواً اذلاشک بعد اثبات التوحید ان کل ماعداه من الموجودات مستند الیه اما بواسطة اوبلاواسطة ولااختصاص له بصفاته تعالی فتخصیص الصفات بهذا البحث مما لاطایل تحته .

وثانیهما: انه علی هذا لامدخل لماذکروه من الدلیل فی هذا المطلب ولاتعلق له به اصلاً بل لیس الدلیل علیه الااستناد جمیع ماسواه من الموجودات الیه بناءً علی برهان التوحید هذا

ثم لایذهب علیک انه یظهر مما نقلنا من کلام الشیخ ان مرادهم من الصفات الوجودیة لامایشملها و العدمیات ایضاً حیث قال بل مع العلتین الوجودیتین او عدمی و وجودی و علی هذا لایرد الاخیر علیهم لکن الایراد الاول وارد متجه .

و لوقیل : ان مرادهم ان الصفات الوجودیة عین ذاته تعالی بناءً علی ما اثبتوه من امتناع قیام الصفات الزایدة بذاته تعالی و اذاکانت هذه الصفات عین

ذاته فلایجوز استنادها الی الغیر و الالزم احتیاج ذاته تعالی الیه و حیث کان کلامهم مختصاً بهذه الصفات اندفع عنهم الایرادان جمیعاً فلم یکن بعیداً و کان یقرب کلامهم الی الصّواب فی الجملة . لکن فیه بعد ان ما اثبتوه من عینیّة الصفات الحقیقیة لایرجع مآله الّا الی ان ذاته تعالی بحیث یصدر عنها بذاته ما یصدر عنا باعتبار الصفة الزایدة التی هی القدرة مثلاً .

و انت خبیر بانه یجوز حینئذ ان یقال لعل ذاته تعالی بسبب غیره یصیر بحیثیّة من هذه الحیثیات و لایلزم منه احتیاج ذاته تعالی بذاته الی ذلك الغیر حتی یکون محالاً بل فی صیرورته بهذه الحیثیّة و استحالته ممنوعة اذ الصّیرورة المذکورة فی الحقیقة صفة اضافیّة اعتباریّة و قد مرّ جوار توقّف مثل تلك الصفات الی غیره تعالی هذا .

ثمّ ان المتأخّرین راموا من هذاالکلام امراً آخر و هو : انه تعالی جمیع صفاته حاصلة فی الأزل له تعالی و لایجوز ان یصیر محلّاً لصفة حادثة .

و الظاهر ان مرادهم الصفات الحقیقیّة فقط اذ حدوث بعض الصفات الاضافیّة والسّلبیّة ممالاشك‌فیه وهم‌ایضامعترفون به‌کما ظهرممّا نقلناآنفاً(۱).

وقد استدلّوا علی هذاالمرام بان محلّ‌الحوادث حادث فلایمکن اتصاف ذاته القدیمة بها .

---

(۱) صفات اضافیه که مشروط به‌وجودی غیر وجود حق است ، صفات قائم بحق نیستند باین معنی که ذات منشأ ظهور و انبعاث این صفت گردد چون اگر قائل بحدوث صفت در ذات شویم باید جهت قوه و استعداد در ذات وجود داشته باشد .

بل‌که فیض شامل‌حقایق وجودی باعتباراستناد بذات ثابت‌ومفاض‌متغیرومتبدل‌است .

شد مبدل ، آب این جو ، چندبار   عکس ماه و عکس اختر برقرار

و بیّنوا حدوث محلّ الحوادث بان الذی یحدث فیه حادث لایخلو عنه و عن ضدّه و ذلك الضدّ یزول بورود الحادث فلایجوز انیکون ذلك الضد قدیماً اذماثبت قدمه امتنع عدمه و ننقل الکلام الیه و هکذا حتی یلزم التسلسل المحال .

و فی هذاالاستدلال نظر من وجوه

احدها : منع عدم امکان الخلوّ عن الحادث و ضدّه .

و ثانیها : منع عدم امکان زوال القدیم .

و ثالثها : منع استحالة هذاالتسلسل علی رأی الحکماء لأنآحادها متعاقبة .

و رابعها : انك قدعرفت ان اتّصافه تعالی بالصفات الحقیقیة بایّ وجه کان فعلی تقدیر تسلیم انالحادث الوجودی لایخلوالمحل عنه وعن ضدّه، انما یکون ذلك التسلیم فیمایکون امر وجودی لکن صیرورة الواجب قادراً مثلاً لیس بحدوث صفة القدرة فیه بل بصیرورة ذاته بذاته بحیث یصدر منها مایصدر منّا باعتبار القدرة الزایدة علینا و حینئذ لانسلّم انه لایخلو المحلّ عنه و عن ضدّه و علی تقدیره ایضاً الاتّصاف بالضدّ ایضاً یکون من هذاالقبیل فغایة ما یلزم ؛ التسلسل فی الامور الاعتباریّة بطریق التعاقب . و المتکلمون ایضاً لایقولون استحالته .

و قد اجابوا عن منع عدم امکان الخلوّ عن الحادث و ضده بان الحادث الوارد علی موضوع ومورد، یلزم انیکون ذلكالمورد قابلاً له واّلا لمیحدث فیه و القابلیّة وجودیّة لایجامع المقبول فهی ضدّه و هو کماتری .

و الظاهر ان يقال : ان المراد من كون واجب الوجود بذاته واجباً من جميع جهاته ؛ ان جميع الكمالات التى يكون (۱) للموجود المطلق حاصل له تعالى ضرورة ولايجوز ان‌يكون‌كمال يمكن حصوله له ولايكون ثابتاً له ازلاً و ابداً بالضرورة والبرهان عليه ان من‌الاوليّات ان‌العلّة الموجدة لشىء اشرف منه قطعاً و ان فعل الشىء لايمكن ان‌يكون كمالاً له فحينئذ نقول ان الكمال الذى ليس له تعالى و يمكن ان يوجد له فهل ايجاده يكون منه تعالى اومن غيره و هما محالان .

اما الاول ؛ فلانه يلزم ان‌يكون فعل الشىء كمالاله .

و اما الثانى ؛ فلانه يلزم ان‌يكون فعل الفعل كمالاله و هو افحش .

فان قلت : هذا انما يتّم اذا اكتفيت فى المرام بان كل كمال يمكن ان يوجد له تعالى فهو ثابت له دائماً ضرورة اما اذا ادعى ان كل كمال يمكن ان يكون للموجود المطلق على ماذكرت آنفاً ثابت له تعالى دائما فلا؛ اذيجوز ان يكون لبعض الممكنات كمال لايحصل له تعالى «معاذالله عنه» و هذاالبرهان

---

(۱) اى كلما هو كمال للموجود بما هو موجود و يمكن ان‌يكون حاصلاً للموجود المطلق من دون تخصّصه بقيد من‌القيود حاصل له فى‌مقام ذاته لأن‌الحق الأول هوالموجود المطلق‌اى صرف الوجود و حقيقة النور و مرادنا بالحق المطلق اى‌الوجود المطلق حقيقة الحق و ليس وراء الوجود المطلق اى صرف الوجود العارى عن القيود حتى قيد الاطلاق شىء و كمال ؛ الا و هو الحاصل للمطلق قبل ظهوره و وجوده و حصوله فى المقيد و ليس قبل مدينة الوجود المطلق قرية لان صرف الوجود لاثانى له فى الوجـود و لما كانت الكمالات الوجودية عين الوجود و صرف النور فكل كمال وجد فى غيره تعالى مع انه لاغير له فهو رقيقته و ظهوره و تجليه .

الذی ذکرته لایجری فیه (۱) .

قلت : لیس کذلك بل البرهان جار فیه ایضاً ، اذلوکان للممکن کمال فلا یخلوا امّا ان یکون موجد ذلك الکمال هو الله تعالی اوغیره ؟

(۱) این محقق عالیقدر بهتر بود در تقریر و تحقیق این مسألهٔ مهم : واجب الوجود بالذات باید واجب از کافّه جهات و حیثیات باشد از قواعدی که معاصر او صدرالحکماء «رض» و تقریر کافی و بی‌نظیری که این محقق بزرگ دراین قبیل ازعویصات وتحقیق رشیق درهمین مسألهٔ عالی استمداد می‌نمود . و حول خیال‌بافی‌های متکلمان نمی‌گردید ما بطور مختصر این مهم را تحقیق می‌نمائیم . فنقول : حقیقت حق وجود صرف غیر محدود مبـّرا از جمیع قیود و حدود است و چون کمالات وجودی ازصرف‌وجودومحض‌نوراستدرمقام وجود حق عین ذات حق و مأخوذ در موطن ذات وجود مطلق است و چون صرف وجود و بحت نور و ظهور قابل تکرر و تثنـّی نمی‌باشد و کمالات وجودی نیز باعتبار عینیـّت در حضرت ذات وجود نظیر وجود قابل تعدد نیست پس هر کمالی ظهور و فرع و فییء و رقیقت اصل وجود است و چون وجود واجبی حـّد و قید ندارد هر کمالی همین حکم را دارد چون هیچ کمال و فعلیتی خارج از حیطهٔ اصل وجود نمی‌باشد و عین وجود است همانطوری که علم حق واجبست صفات وجودیه و کمالیه نیز واجب بالذاتند تغایر مفهومی منافات با وحدت و اتحاد خارجی ندارد بنابراین هرکمالی که مترشّح از حقست در موطن ذات حق بوجهی عاری از حد عین ذاتست لذا کمالات وجودی نظیر وجود باعتبار تنزل از حق عین ربط و صرف تعلـّق بحق است و ظهور آن در ممکن حاکی از ثبوت و تحقق و عینیت آن نسبت بحق اول است لذا کمالات وجودی بالذات وبنحو وجوب متعلق ومنسوب بحق و بنحو امکان و تنزل عین ممکن است پس اگر کمالی از کمالات بنحو صرافت و غیر متناهی در حق موجود نباشد و یا کمال مرتبه‌یی از مراتب وجود از آن‌جهت که کمال است نه‌بلحاظ تنزل و محدودیت از حق سلب شود لازم آید ترکب ذات وجود مطلق از جهت وجدان و فقدان در حالتی که وراء وجود مطلق کمال و وجودی لحاظ نمی‌شود .

درجای خود مقرّراست که اشرّ تراکیب – ترکیب شیء ، ازوجود وعدم‌است که ازآن به‌ترکیب از «وجدان» و «فقدان» تعبیر نموده‌اند .

وعلی الثانی أیضاً ینتهی الیه قطعاً فیکون فعله اوفعل فعله فیکون لامحالة ذاته تعالی اشرف منه فکیف یمکن ان یکون کمالاً له .

و أیضاً : الممکن الذی له ذلك الکمال یکون معلوله تعالی و فعله و اذا کان ذلك الکمال حاصلاً له و لم یکن حاصلاً له تعالی مع کونه کمالاً له ایضاً یلزم ان یکون ذلك الممکن اشرف منه تعالی من هذه الجهة «معاذالله عنه» و هو محال لان العلة أشرف من المعلول من جمیع الجهات قطعاً .

فان قلت : علی ماذکرته یلزم ان لایکون العلم و القدرة و نحوهما کمالاً له لأنّه معلوله و فعله فیلزم ان یجوز ان لایتّصف ذاته تعالی بهذه الصفات تعالی عنه .

قلت : لاشكّ ان الموجود المطلق ، الجهل و العجز نقص له و کونه عالماً و قادراً کمال له فلابدّ ان یکون الباری تعالی عالماً قادراً .

لکن لما بیّنا ان الفعل لایمکن ان یکون کمالاً للفاعل لزم منه ان لایکون علمه و قدرته فعله اوفعل فعله بل لابدّ ان یکون ذاته بذاته عالماً قادراً الی غیر ذلك من الکمالات .

فبما ذکرنا ظهر انه یجب اتّصافه تعالی بجمیع الصفات الکمالیّة ومع ذلك یجب ایضاً ان لایکون تلك الصفات زایدة علی ذاته تعالی .

فان قلت : قدبقی احتمال آخر و هو ان یکون کمال للموجود المطلق و لم یمکن اتّصاف موجود من الموجودات واجباً کان اوممکناً به .

والبرهان المذکور ظاهر انّه لایجری فیه فحینئذ لایتّم ان الواجب یجب

اتّصافه بجميع الكمالات !

قلت : مثل هذاالكمال الذى ذكرته فاولاً ، لانسلم انه كمال للموجود اذ ظاهر انّ الّذى يمتنع اتّصاف جميع الموجودات به لا يكون كمالاً للموجود .

و ثانياً ، نمنع كون فقد مثل هذه الصفة نقصاً و انه يجب نفى مثل هـذا الاحتمال فتدبّر .

قوله : (۱) «فيكون كلّ واحد منهما مساوياً للاخر فى وجوب الوجود و يتلازمان . . .»

اى يكون كل واحد منهما واجب الوجود بذاته و لم‌يكن احدهما علّة للاخر لكن يكون ذات كلّ منهما بحيث لايصحّ بالنظر الى ذاتـه ان يتحقق بدون الآخر و يمكن انلايوجد فىالتكافوء عدم عليّة احدهما للاخر بل‌يكتفى بالتلازم فقط .

قوله : (۲) «غير مضاف . . .» هذا بناء على عدم التكافو و المراد منه امّا انه غير مضاف بالنظر الى الذات لاالاضافة الطارية على الذات ايضاً .

أوأنّه ليس من قبيل التضايف الحقيقى المشهورة كالأبوّة و البنوّة و نحوهما لان المتضايفين الحقيقيّين متكافيان .

و اذا بطل كونه مكافياً فلم يكن مضافاً و الأول يصحّ على ای معنى‌كان

---

(۱) الهيات شفا ص ۳٦ .

(۲) الهيات شفا ص ۳٦ .

من المعنيين اللذين ذكرتهما للتكافوء .

و الثانی علی الأول .

ولا يخفی انّ الشيخ و ان ابطل التّكافؤ بين الواجبين لكن بطلانه بالمعنی الأول بين الواجب والممكن ضروری فيصحّ تفريع عدم كونه مضافاً حقيقياً هذا .

ثمّ علی الوجهين لايرد مانقل عن الخيّام (۱) من : انه لواريد من المضاف؛ المضاف الحقيقی فليس يوجد ، الّا فی الاضافة الحقيقيّة لافی‌شیء غيرها سواء قلنا بوجودها فی الخارج اولا ؟ و ان اريد به المضاف المشهوری فانه يوجد فی الواجب أيضاً .

امّا علی الأول فظاهر .

و امّا علی الثانی فلان المراد بالمضاف الحقيقی مايكون تصوّره مع تصوّر امر آخر و لاضرورة فی ان مثل هذا الامر يكون من مقولة الاعراض حتی لانحتاج الی نفيه عن الباری تعالی .

و لاحاجة فی دفعه الی ماتكلّفه بعض سادة العلماء(۲) بقوله اذتحصّلت [فی] منتحضا ان المجعول أولاً وبالذات هو نفس ذات‌المعلول وجوهر ماهيته و من المستبين ؛ أنّ مرتبة ذات العلّة متقدمة فی لحاظ العقل علی مرتبة ذات المعلول تقدّماً بالذّات . . .»

---

(۱) گويا اين مضمون از «رسالهٔ وجود» خيام نقل‌شده‌است حکيم عمرخيام يکی از محققان بزرگ ايران در علوم حکميه‌است .

(۲) ميرداماد صاحب قبسات ص ٤٢ ط طهران .

المقالة الثالثة [من كتاب الشفاء]

قيل : «العرض من هذه المقالة البحث عن احوال انواع المقولات التسع العرضيّة و اثبات وجودها و اثبات عرضيّتها و تحقيق ماهيّة أقسامها الأولية ، و أحوالها و أعراضها الذاتيّة ، اذالكلّ من عوارض الموجود بما هو موجود .

فحرىّ بها أن يذكر فى هذاالعلم من هذه الحيثيّات الوجوديّة» انتهى .

فصل

فى الاشارة الى ماينبغى ان يبحث عنه من حال المقولات التسع فى عرضيّتها

قيل : «المقصود من هذاالفصل هو اثبات أنّها أعراض ليست بجواهر كما ظنّه بعض الناس فى المقولتين منها اعنى : «الكمّ» و «الكيف» .(١)

و اعلم ان العرضيّة هى عبارة عن الوجود المتعلّق بالموضوع بخلاف الجوهر .

فانها عبارة عن نفس الماهيّة المشتركة بين الجواهر فالجوهر ذاتىّ لما تحته ، و الذاتى لايعلّل .

فكون الشىء جوهراً لايحتاج الى الاثبات ، انّما يحتاج الى الحدّ بخلاف كون الشىء عرضاً لأن معني العرض عرضى لماتحته بمعنى عارض

---

(١) و القائل صدر اعاظم الحكماء فى حواشيه على هذا الموضوع من كتاب الشفاء والشيخ «اطاب‌الله رمسه» بيّن عددالمقولات وهى عند الشيخ و اتباعه بل عندالمحقّقين من الحكماء عشرة : الجوهر و التسع الباقية العرضيّة و هى : الكمّ و الكيف و الإضافة و الأين و الوضع و متى و الملك و أن يفعل و أن ينفعل و فيها مباحث اربعة.

الماهيّة لاعارض الوجود .

و كثير من لايفرق بين هذين المعنيين ، فيزعم ان مثل الوجود و الوحدة و معنى العرض عوارض خارجيّة كاقسام الأعراض مثل السّواد و الحركة و اللّون و غيرها .

و ليس الأمر كذلك بل العرضيّة قسم من الوجود و الوجود عين الماهيّة خارجاً و غيره تصوّراً بحسب الملاحظة الذهنيّة و الاعتبار العقلى .

ثمّ لايلزم من ذلك ان يكون اثبات الوجود للاعراض مغنياً عن اثبات عرضيّتها ، و لم يكونا مطلبين متغايرين .

و ذلك لأن العرضيّة و ان كانت وجوداً ، الّا أنّه نحو خاصّ من الوجود و طبيعة الوجود أعمّ من الوجود الخاص ، و اثبات الأعم لايغنى عن اثبات الأخصّ ولا يوجبه ، فبعد اثبات كون الشىء داخلاً فى مطلق الوجود يفتقر الى استيناف بحث عن اثبات وجود الخاصّ ثمّ اثبات عوارضه و أحواله الذاتية و اقسامه كما فعله الشيخ متابعاً للحكماء» انتهى .

و فيه امور احدها : جعل العرضيّة عبارة عن الوجود و هو محلّ نظر اذ الظاهر ان وجود العرض معنى آخر و عرضيّته معنى آخر اذ العرضيّة هى الحلول فى الموضوع وهو ان كان وجوداً فهو وجود رابطى والوجود الرّابطى و الوجود فى نفسه امّا نوعان متباينان أو الوجود مشترك لفظى بينهما (۱) .

---

(۱) ظاهر کلمات اعلام آنستکه مفهوم وجود بین وجود فی نفسه و وجود (رابط) مشترك لفظى است نه آنکه مفهوم وجود بين وجود جوهر وعرض مشترك لفظى است بل که بحسب واقع وجود عرض از شئون و ظهورات جوهر است و منبعث از حاق جوهر و کمال

و ما اشتهر بینهم من ان : وجود العرض فی‌نفسه وجوده فی‌موضوعه ممّا لانفهمه فعسی ان‌یکون غیر ما نفهمه (۱) .

و ثانیها : القول بان‌الجوهر هو نفس الماهیّة المشترکة. وفیه ان‌الجوهر لایفهم منــه الاّ الموجود لا فی موضوع و هو ایضاً مثل العَرَض فی کَونه عرضیّة (۲) .

و علی زعم هذا القائل ینبغی ان‌یکون ایضاً نوعاً خاصّاً من الوجود و بالجملة جعل الجوهر الماهیة المشترکة و العرض امراً عرضیاً ممّا لاشاهد له و لادلیل علیه و لیت شعری من این فهموا ان فی انواع الجواهر امراً مشترکاً

←

ثانی جوهر محسوب میشود نه‌آنکه بااصل خود مباین باشد مگر بنابرقول به‌تباین دروجود و قول به‌اشتراك لفظی وجود بین اشیاء یا بین واجب و ممکنات یا بین جوهـــر و عرض نه‌بین جواهر و نه‌بین اعراض کلاً .

(۱) فهم این معنا که ظاهراً چندان مشکل نمی‌باشد برای آنکه کلیّهٔ اعراض ذاتی از تجلّی و ظهور جوهر حاصل آیند بل‌که نفس تجلّی و ظهور جوهرند و معنای قیام بغیر آنهم قیام وجودی آنستکه وجود متقوم بغیر مقام و مرتبه‌یی که مستغنی از غیر باشد ندارد و عرض آنطور نیست که باعتبار وجود خارجی (نه باعتبار مفهوم) حالت و واقعیت و مرتبه‌یی را دارا باشد که در آن مرتبه قائم به‌جوهر نباشد و از آن مستغنی باشد و گرنه لازم‌آید درمرتبهٔ استغناء جوهر باشد وعرضیت عارض آن شود و حال‌آنکه انحاء وجودات هریك دارای مقام و مرتبهٔ خاص خود می‌باشند اگر چه اصل واحدی ساری در همهٔ حقایق است. خیلی ازمحقّق خوانساری بعیداست که درگیر فهم مطلب باین سادگی باشد .

(۲) بین‌این دو معنا (معنی جوهر و عرض) فرق دقیقی است که کثیری از فضلا از آن غفلت نموده‌اند و ان شئت تفصیل الکلام علی وجه لاینافی هذه التعلیقة فاستمع لما یتلی علیك الکلام فنقول :

وفی مقولات العرض لیس امراً مشترك ؟ (۱) .

و لعلّهم فهموه بالمكاشفة و الّا ، فظاهر ان طريق البرهان اليه مسدود

و ثالثها : تعليل عدم احتياج الجوهريّة الى الاثبات بأنّ الذاتى لايعلّل .

و لايخفى ما فيه بل انّه يعلّل بأنّ الذاتى بيّن الثبوت .

و كأنه أراد بأنّ الذاتى لايعلّل انه لايعلّل ثبوتاً ، و اثباتاً و هذاالمعنى ممالايعهد بينهم فهمه من هذااللّفظ . فافهم .

« فصل و اماالعلم (۲) فان فيه شبهة * »

قوله : و قدعلمت كلّ شيء بالفعل .

---

(۱) و اعلم ان فهم هذاالمطلب لايحتاج الى‌المكاشفة بل يحتاج الى‌البرهان و يتوقف فهمه على دقةالنظر والإحاطة على‌القواعدالعقلية والمسائل‌المختلفة وجه عدم بودن عرض جنس‌الاجناس ووقوع جوهر جنس عالى ازبراى انواع جواهرآنستكه بين اعراض بمناسبت تباين ذاتى انواع عرضى جهت اشتراك ذاتى وجود ندارد مثلاً مقولهٔ كم بالذات تباين بامقولهٔ كيف دارد و وجه عدم وقوع چيزى تحت مقوله‌يى از مقولات آنستكه در اكثر از يك مقوله تحقق پيدا نمايد مثل وجود و وحدت و تشخص و كثرت و . . .

و چون مفهوم عرض كه متضمن معنى عروض و كون الشيء حاصلاً للغير باشد در انواع مباين عرضى تحقق مى‌يابد و صادق بر انواع عَرَض است لذا خارج از مقولات عَرَض است و نحوى از وجود بشمار ميرود اما معنى جوهر جامع انواع جوهرى‌است و جوهر معرّف به : ماهيت مستغنى از محلّ و موضوع بهمان اعتبارى كه ذكر شد جنس است نه‌باعتبار أخذ وجـود در مفهوم آن . يجب ان يعلم ان السّلوب لاتكون أجناساً للموجودات والمعنى الذى يكون هو جهةالإشتراك اى يكون جنساً (اعم من ان يكون جنساً للجواهر اوالاعراض الداخلة فى‌المقولات) لابدّ و ان‌يكون وصفاً ثبوتياً مگر آنكه سلوب ومعانى سلبيّه‌عنوان ازبراى‌معانى‌كلى ومفاهيم‌ثبوتى‌باشند نظيرمعناى جوهر و كيف.

(۲) كتاب شفا الهيات ط گ ۱۳۰۶ هـ ق ص ۴۵۳ .

(*) اين مطالب از حواشى محقّق خوانسارى بر الهيات كتا بشفا (نسخهٔ خطى

←

اقول : فیه منع لکن لاضیر اذالمدعی بدیهی .

و لیس فیه اثبات مایذهب‌الظاهر ان‌نذهب بالنون یعنی انما ذکرنا محض محجة المحتج الذی یستدل علی عدم کون بعض العلوم عرضاً من باب المنع .

و لیس فیه اثبات ما هو مذهبنا من : ان کل علـم عرض (۱) فلابد من اثباته و قدتصدی له بقوله : فیقول (الی آخر) .

و قد قیل : ان فی اکثر النسخ یذهب بالیاء المثناة من تحت .

وانت خبیر بان امر النقطة لیس بمضبوط فی‌امثال‌هذه‌الکتب فلاعبرة بها.

و علی هذا ایضاً یمکن ان‌یقرء مجهولاً و یؤل معناه الی ماذکرنا و اما قرائته معلوماً و جعل الضمیر المستتر فیه راجعاً الی المحتج فلیس بمستقیم .

فان قلت : مازاد الشیخ فی هذا الاثبات علی ماذکره فی النقض ؟ قلت : ماذکره فی النقض لیس الا أن الأمر الخارجی لایمکن آن‌یحصل بذاته فی العقل

←

کتابخانهٔ آستان‌قدس رضوی «علیه‌السلام» نقل شد . شیخ حقیقت علم را در مباحث اعراض جزء کیفیات نفسانیه بیان نموده است ، محشی به‌تبع شیخ «اطاب‌الله ثراه» علم بغیر را از کیفیات نفسانیه می‌داند درحالتی‌که شیخ علم‌حق بحقایق خارجیه راوجود ذهنی و کیف نفسانی می‌داند و محشی علم حق را (علـم تفصیلی عنایی) عین ذات حق میداند بنابراین نمی‌تواند علم بغیر را مطلقا کیف نفسانی بداند .

بنابرمسلك تحقیق همانطوریکه مبسوطاً درهمین کتاب تحقیق‌شد علم بالذات داخل مقوله‌یی از مقولات نمی‌باشد . بل‌که مثل وجود خارج از مقولات جوهری و عرضی است و علم در نفوس موجود در دار حرکات و متحرکات نیز حلـول در نفس ندارد و بقیام صدوری قائم به‌نفس متصف بعلم است .

(۱) و فیه مالا یخفی‌علی المحقق الماهر فی الحکمة المتعالیة فالمصیر الی ماحققة صدرالحکماء فی کتبه مفصلاً و منها حواشیه علی کتاب الشفاء .

بل‌یحصل ماهیّته و معناه .

و بهذا انقض حجّته .

لکن هذا لایکفی فی کون العلم عرضاً اذیجوز ان‌یکون العلم نفس الأمر الخارجی لابأن یحصل فی العقل بذاته بل‌بان‌یکون باعتبار وجوده‌الخارجی معلوماً اذا لم‌یکن فی مادّة .

فتبیّن فی هذا الاثبات ان‌الشیء باعتبارالأمر الخارجی لایجوز ان‌یکون معلوماً بل‌لابدّ ان‌یکون معلوماً باعتبار وجوده فی الذهن (۱) .

و قد بیّن سابقاً ان الشیء لایجوز ان‌یوجد فی الذّهن الّا بماهیّته و معناه لابذاته و انّ الماهیّة و المعنی اذا کان فی الذهن فهو عرض و ان‌کان ماهیّة الجوهر و معناه جوهراً ایضاً من دون لزوم محذور کما حققه .

و بهذا ثبت ان العلم مطلقا عرض و قد اوضح فی هذاالاثبات حال التعلیمیات ایضاً بانها لایجوز ان‌یکون مفارقة کماذهب الیه بعض .

فیکون العلم بها باعتبار وجودها فی الذهن بلاشبهة(۲) .

اذلیس وجودها فی الخارج مجرّداً عن المادة حتی‌یعرض‌فیها شبهة(۳).

---

(۱) لایخفی علیك ان‌المراد بالمعلوم هوالوجودالمکشوف للعالم وهذا ، لایستدعی ان‌یکون المعلوم صورة مرتسمة فی العالم و علیهذا العلم لایدخل تحت مقولة العرض و معلوم ان من افراد العلم علم الشیء بذاته‌و علم‌العلة بالمعلول ولو کانت‌طبیعة العلم عرضاً یلزم ان‌یکون علم‌الحق بالاشیاء بواسطة صورة ذهنیة .

(۲) و فیه مالایخفی .

(۳) محقق خوانساری بوجه من الوجوه متعرض اشکالات و دفع آنها در این مسألهٔ مهمّ نشده‌است باتقریر مطالب سطحی مطلب را تمام دانسته است .

ولوسلم انها یجوز انیکـون مفارقـة فقد علمت ان الوجـود الخارجی لایکفی فیالعلم بل لابـّد من الوجود الذهنی و قدعرفت الحال فیه .

قوله : «و لانها آثار فی النفس . . .» (آخر مبحث علم و وجود ذهنی الهی شفا ص ٤٥٤) .

اقول : تعلیل لقوله : فهی اعراض متقدمة علیه .

قوله : و امـا التی (١) فی العدد (الی آخـره) . [فیالکیفیات التی فی الکمیـّات*] .

---

(١) شفا ط گ ص٤٥٤ .

(*) شیخ انواع کیفیات مخصوص بکمیـّات را در مواضع مختلف کتب خود بیان فرموده است .

مقولهٔ کیفیات دارای چهار جنس است :

١ـ کیفیات محسوسه ، در کتاب منطق و طبیعیات شفا مفصل از حقیقت و اقـسام و احوال و نحوهٔ وجود و عرضیـّت کیفیات محسوس بحث نمودهاست .

٢ـ کیفیات استعدادی نظیر قـّوه و لاقـّوه .

٣ـ کیفیات نفسانی مثل علم و قدرت و اراده و شهوت و غضب . در کتاب نفس و کتاب حیوان طبیعات شفا از نحوهٔ وجود علم و عرض بودن آن و وقوع آن در تحت مقوله کیفـّیات غیر محسوسه بحث شدهاست و در فصل قبل از این فصل نیز در نحوهٔ وجود علم و کیفیت وجـود ذهنی و تحقق آن در نفس و هیئتبودن آن نسبت بهنفس تحقیق نموده است .

٤ـ کیفیـّات مختـّص بکمیـّات مثل زوجیـّت ، فردیت ، تشارك ، تبـاین ، صمم ، جذریت ، مجذوریت ، تکعیب و . . . و نیز کرویت ، استداره ، مخروطیت ، اُسطوانه و سایر اشکال مسطـّحه و مجسمه بحث از اثبات وجود و بیان بودن آنها تحت مقوله کیف در اینفصل تقریر میشودو لهذاقال الشیخ «طاب رمسه»: وقدبقی جنس واحدمن الکیفیات التی یحتاج محتاج الی اثبات وجوده والی التـّنبیه علی کونه کیفیة وهذه هی الکیفیات التی فیالکمیات.

اقول: لايخفى انهذه هي‌الأمور الواقعة في‌نفس‌الأمر وليست‌بالاختراعيات الصرفة فمراد الشيخ بوجودها ان كان مجرد ذلك فهو صحيح .

لكن‌على‌هذا لايلزم‌كونهااعراضاً اذالعرض‌هو الممكن‌الموجود في‌الخارج.

و كان الشيخ لم‌يقل بهذا الاصطلاح و انما هو من المتأخّرين بل‌يجعل الأمور الاعتباريّة أيضاً من الأعراض كما يظهر من تتبع كلماته (١) .

و ان كان مراده الوجود الخارجي فاثباته مشكل .

فان قلت : اذا كان المراد بوجود هذه الامور وجودها في نفس الأمر فهل يحتاج الى اثبات وجود الدايرة والأشكال‌الهندسيّة المبتنيّة عليها ام وجودها بهذاالمعنى بديهي على نحو وجود الفرديّة و الزوجيّة و نحوهما من الكيفيات المختصة بالكم المنفصل و انما المحتاج الى الاثبات وجودها الخارجي ؟!

قلت : وجودها بهذاالمعنى أيضاً محتاج الى الاثبات وليس من باب وجود الزوجيّة و الفرديّة .

اذلعلّ انتزاع الوهم الاستدارة من السّطح يكون من باب الاختراع لاان‌يكون في الواقع كذلك بل‌يكون فيه مضرّساً .

قوله : «فيكون مالا موضوع (٢) له . . .» مبحث علم ـ وجود ذهنى ش ص ٤٥٤ ـ .

---

(١) شيخ بعد از آنكه مقولات را منحصر در ده قسم، قسم واحد جوهر واقسام نه‌گانه اعراض مى‌باشند و مفصل در مقام تحديد مقولات متباين عرضى برآمد مطلق معانى اضافى و نسبى و اعتبارى را نمى‌تواند جزء مقولات عرضى بحساب بياورد و اين جهت را كاملاً مراعات نموده‌است از خواص كار شيخ رئيس عدم خلط بين جهات و اعتبارات‌است .

(٢) اين حاشيه بايد قبل از حاشيه : «و اما التي في‌العدد» واقع شده باشد .

اقول : اى حتى يكون مالاموضوع له و المعنى ان امثال التعليميات و صورها لايجوز انيكون قائمة بنفسها لافىمادّة بدنيّة اونفسانيّة اذيلزم حينئذ ان يتكثر افراد نوع بدون الموضوع و المادة .

و قد بيّن ان تكثّر افراد النوع بسبب تكثّر المادّة .

قوله : «و دايراً بالضّلع الثانى على محيط الدايرة . . .» (شفا ط ص٤٥٥)

اقول : ظاهره ان المراد الضلع الثانى من ضلعى القائمة وهو ليس بمستقيم اذ هذا الضلع هو الضلع الذى على سطح الدايرة التى هى قاعدة المخروط و لايحصل المخروط مندورانه بل انما يحصل مندوران الضلع الذى هو وتر القائمة.

فلابدّ من حمله على هذاالضلع لكنه بعيد جدّاً .

قوله : «مطابقة (١) مماسة أوموازاة . . .» على تقدير الموازاة يحتاج ايضاً بلاالفرج و سدّ الخلل كمالايخفى .

قوله : «فاذا صحّت (٢) التدايرة صحّت الأشكال الهندسيّة . . .» اعلم ان فى امر الأشكال و كونها من مقولة الكيف اشكالاً و قد ذهب بعض الى أنّها من مقولة الوضع .

قال الشيخ فى قاطيغورياس هذاالكتاب فى الفصل الاوّل من المقالة السادسة من الفن الثانى من الجملة الاولى من المنطق : «و قد غلط من ظنّ ان الشكل لصدق حمل معنى الوضع عليه بوجه من الوجوه .

---

(١) كتاب الشفاء فىالكيفيات المختصّة بالكميّات ط ك ص ٤٥٥ .

(٢) اى اذاصحّت الدائرة كما يلزم علىأرباب الجزء يصّح جميعالأشكال فبوجودها يبطل الجزء كما ذكره الشيخ مفصّلاً .

و انما عرض له من جهله باشتراك الاسم فى الوضع .

وذلك لان الوضع قديقال على وجوه فيقال وضع لحصول الشىء فى موضعه، وهذاالمعنى من الوضع هو نفس مقولةالأين .

و يقال وضع لحصول الشىء مجاوراً للشىء من جهة مخصوصة كما يوضع خطٌ من عين خط .

و هذاالنوع ، نوع من المضاف و مقول ماهيتّه بالقياس الى غيره فأن وضع الشىء عند مجاوره مقول بالقياس الى وضع مجاوره عنده بل هذاالوضع هو المجاورة .

و من يشكل عليه ان المجاورة من باب المضاف .

و يقال وضع للهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة بعض اجزاءه الى بعض فى الجهات لسبب حصول الوضع بالمعنى الثانى لأجزاءها .

و بالجملة لوجود اضافة «ما» فى أجزاءها التى يوجد بالفعل اوبالتوهم حتى يكون الأجزاء اذا وجدت على اضافة ما معلومة .

اوكان الجسم بحيث يمكن ان يتوهم فيه أجزاء ذوات اضافة ـما ـ معلومة حصل للكل بسبب ذلك هيئة هى الوضع و هذا هو المقولة و هو صفة لجملة الجالس لالشىء من أجزاءه لكن انما يكون هذه الصفة للجالس اذا كان لأجزاءه بعضهاً الى بعض اضافة اوامكان اضافة و لاكلّ اضافة بل اضافة هيئة المجاورة و لاكل اضافة هيئة المجاورة بل أنيكون لها نسبة مع ذلك الى جهات يكتنفها أو اجزاء امكنة أواجزاء امور محوية فيها .

و بالجملة ان يقترن بالاعتبار الذى فيما بينها اعتبار لها فيما بينها و بين

امور متباينة لها .

فان الهيئة التى لأعضاء الجالس بعضها عند بعض اذا اثبت و قلب الجالس و الهيئة ثابتة بالقياس المعتبر للاجزاء بعضها عند بعض لم‌يكن جالساً اذا زالت النسبة بينها و بين الأمور الخارجة عن جوهرها ، و ان يثبت الداخلة على نسبتها و لذلك مايقال انه قد انتقل وضعه .

و الذى يقول : انالشكل منالوضع لانالشكل يتعلّق بحدود بينها تجاور خاص لوضع بعضها عند بعض ، فلقد يغلط من وجوه من ذلك انه اخذ الحدود مكان الأجزاء و انما الاعتبار فى الوضع بالأجزاء و فى الشّكل بالحدود .

و غلط اذ حسب ان هذاالوضع من المقولة الخاصّة و لم‌يعرف ان هذا من المضاف .

و انما الوضع الذى هو المقولة فهو وضع أجزاء الشىء عند شىء خارج مباين لاوضع اجزاء الشىء فى نفسه .

و غلط أيضاً اذظنّ ان الشىء اذاكان متعلّقاً بمقولة فهو من تلك المقولة .

فان الشكل و انكان لايحصل الّا باضافة من الحدود اووضع أيضاً فليس يجب انيكون الشكل وضعاً .

فان المربّع أيضاً لايحصل الّا بعدد فى الحدود ، و ليس يجب انيكون المربع عدداً . الاترى انه يقال : ان المربع هو عدد الحدود . و لا ان المربع هو وضع حدّ عند حدّ .

فاذليس يقال احد دينك عليه فلايكون هو داخلاً فى مقولة بل يقال ان المربع حاصل من وضع كذا و عن حدّ كذا . . .» انتهى كلامه و لايخفى ان

الشيخ مع هذا التطويل ما اتى بشىء يشفى العليل و يروى الغليل .

لان حاصل ماذكره ان الشكل هيئة حاصلة من وضع الحدود اى اضافتها بالمجاورة .

و المقولة التى هى الوضع هى هيئة حاصلة من وضع الأجزاء اى اضافتها بالمجاورة مع وضعها بهذاالمعنى بالنسبة الى الأمور الخارجة ايضاً .

و انت خبير بأن هذا لايدفع الاشكال اذيشكل الأمر «حينئذ» بان الهيئة الحاصلة من وضع الحدود لِمَ يكون من مقولة الكيف و الهيئة الحاصلة من وضع الأجزاء بعضها الى بعض و الى الأمور الخارجة من مقولة اخرى مباينة لها يسمّى بمقولة الوضع هل هو الّا تحكم صرف و جزاف محض يشهد البديهة ببطلانه .

و عليك بالتأمّل التامّ لعلّه انكشف عليك ما هو حقيقة المقام .

قوله : «و ان لم يزل عنه فوجود الدائرة اصح ـ شفا ص ٤٥٨» .

ظاهره انه على تقدير عدم الزوال وجود الدائرة اصّح منه على تقدير الزوال الى فوق .

و حينئذ وجه الاصحيّة غير ظاهر الّا أن يكون المراد انه اصّح على تقدير مطلق الزوال اذ حينئذ يمكن ان يكون على سبيل الانجرار على السطح و لو توهّماً فافهم (١) .

---

(١) وجه الأصحّيه عدم توهم الإنجرار . وما قال ان وجه الأصحيّة غير ظاهر . يرد عليه انه قال الشيخ فبيّن انه ان لزم عن انحدار الجسم زوال فهو الى فوق و ان لم تزل عنه فوجود الدائرة أصّح . . . تفريع عما سبق و اشارة الى ان سقوط هذاالجسم يوجب الدائرة سواء ارتفع طرفه المماس اولا ، الا ان التالى يوجب وجود الدائرة باصّح وجه فاذاثبت

←

قوله : «و يثبت جواز دور لحد ضلعى القائمة على الزاوية ص ٤٥٩» .

قد اشرنا فيما سبق الى ان هذا ليس بمستقيم بل الدايرة لابد ان يكون وتر الزاوية .

و هذه العبارة لايحتمل التوجيه ألذى ذكرنا فى سابقها .

قوله: «واما انه اذافرض[مبحث المضاف]للاضافة وجود كان عرضاً(١)هذه العبارة تدل على ان مراده من الوجود فى نفس الامر و على هذا الامر فيماذكره فيماسبق مشكل جدّاً كما اشرنا اليه فيما مرّ و كذا فى الاضافة كما سنشير اليه .

قوله : «و منه ما هو غير محقق ـ شفا ص ٤٥٩ـ » .

الّا انه مبنى على محقق كالكثير لاضعاف و الكلّ و الجزء .

لان الكثرة و ان لم تكن محققه اذلاحدّ لها لكنّها بناء على الضعف و هو محقّق و الجـزء ايضاً و ان لم يكن له حدّ معلوم لكن الجـزء باصطلاحهم مايكون عادا فبناؤه على امر محقّق هو العاديّة .

قوله : «و الذى بقى لنا ، هاهنا من أمر المضاف . . . ص ٤٦٠» .

لما كان هذا البحث متعلّقا بماهيّة المضاف قدمه على البحث عن وجوده

قوله : و اما حالة موضوعه للابوة و البنوة .

الظاهر ان يقال و اما حالة حاصلة فـى الأب و الابن كليهما اذ موضوعية الحال للابّوة و البنّوة ممّا لامحصل لها فى المقام .

←

الدائرة ثبت الخط المنحنى لانه اذا ثبت الدائرة ثبت المثلثات و القائم الزاوية أيضاً لأن الدائرة مركز يمكن خراج خطين منه الى المحيط فيحصل المثلث والزاوية القائمة و ثبت جواز دور احد أخذ صلعى القائمة على الزاوية . و بما ذكرنا ذكر وجه الاصحّية و عدم ورود منع المحشى العلامه .

(١) ش ص ٤٥٩ .

قوله : حتی یحتاج ان یعتذر من ذلك فی جعلك العرض اسماً مشككا .

الذی یذهب الی ان الاضافة عرض قائم بمحلّین یقول ان العرض مقول بالتشکیك علی افراده لانه المحتاج الی الموضوع فما کان محتاجاً الی موضوعین کان احتیاجه الی الموضوع اکثر و اشدّ فکان اولی باسم العرض .

و اطلاق الاعتذار علی هذا لاجل قیام العرض بمحلّین مما لاوجه له .

و کانه لم یرد باعتذار بل اراد انه لایحتاج الی الاعتذار فی جعل العرض قائماً بمحلّین و جعله اسماً مشککاً فأفهم .

قوله : بل الاضافة فی نفسها موجودة فی الاعیان اوامر مایتصور فی العقل.

ظاهره ان فی وجود الاضافات فی نفسها فی الخارج و عدم وجودها لاوجودها للاشیاء فی الخارج .

قوله : و یکون ککثیر من الاحوال التی یلزم الاشیاء اذا عقل(الی آخره).

هذا بظاهره یدلّ علی خلاف ماسبقه و ان الکلام فی وجود الاضافات للاشیاء فی الخارج اوفی العقل .

قوله : فقوم ذهبوا الی ان حقیقة الاضافات .

هذا موافق للعبارة الثانیة .

قوله : و قوم قالوا بل الاضافة شیء موجود فی الاعیان هذا موافق للعبارة الاولی و بالجملة فی الکلام تشویش و تفصیل المقام ان یقال ان کان الخلاف فی وجودها فی نفسها فی الخارج و عدمه کما هو الظاهر من کلام الشیخ فی اول الفصل حیث قال : هل للمضاف وجود حتی یکون عرضاً اذالوجود الرابطی

ممّا لامعنا له هاهنا (۱) .

فالاستدلال الذی یذکره الشیخ علی وجودها من انا نعلم ان هـذا فی الوجود (الی آخره) لیس بتمام .

اذ مانعلم ان هذا متصّف فی الوجود الخارجی بانه ابوذلك اوانه یتّصف به فی الذهن لاان ابوتّة موجودة فی الخارج و الفرق بینهما ظاهر .

و لو قیل ان ثبوت الشیء للشیء فی ظرف مستلزم لثبوت الثابت فی ذلك الظرف فهوممنوع حتی یقال علیه دلیل نعم انما یستلزم ثبوت المثبت له فی ذلك الظرف و ان کان الخلاف فی وجودها الرابطی فی الخارج. فهذاالاستدلال تمام.

لکن الظاهر ان النزاع فی الاول و هاءلاء اما انهم خلطوا بین المعنیین و لم یفرقوا بینهما اویکون بناء کلامهم علی المقدّمة التی ذکرنا .

---

(۱) **محقق خوانساری** آنطوریکه در نقلیّات (فقه و اصول) محققانه وارد مباحث علمی می‌شود کما این که از شرح او بر کتاب دروس **شیخ اعظم سعید شهید** «رضی‌الله تعالی عنه» **این معنا ظاهر و هویداست و مشارق‌الشموس او مشتمل بر عالی‌ترین تحقیقات فقهی** و اصولی است در حواشی شفا بااین که بکلمات شیخ تسلّط دارد و احاطهٔ قابل توجّهی نیز بافکار متأخّران در آثارش دیده میشود معذلك مشکلات حکمی را آنطوری که لازم است حلّ نمی‌کند . مسأله در این قسمت از حواشی او باید این قسم تقریر شود ، نسبت و اضافه چون از معانی حرفیّه است لایمکن الحکم علیها و لابهـا معنای جنسی از مفاهیم محتمل و مردد بین امور کثیره است که بحسب نفس مفهوم تام و تمام و باعتبار وجود و تحصّل تابع یا محتاج بفصول و انواع است که فضل بصرف انضمام آن را یکی از معانی محصله و انواع متمایزه‌مینماید لذا معنای جنسی باید حمل بر مادون خود شود و با انواع مندرجه در آن باعتبار وجود خارجی متحد باشد ، مثلاً (أین) باآنکه نسبت است بمکان جنس واقع بودن آن باعتبار جنسیّت منسوب‌الیه است که مکان باشد .

سایر اضافات نیز همین حکـم را دارند «ولاجنس للمعـانی‌المنسوبة الیها النسب السّبع حتی یکون النّسبة المطلقة المضافة الی ذلك المعنی الجنسی الشامل لها جنساً» .

(۷)

حکیم فاضل شمس‌الدین محمّد گیلانی

معروف به :

ملّا شمسا

این دانشمند متاله ، و حکیم زاهد ، و متورع « اطاب‌الله ثراه » یکی از تلامیذ مشهور حوزهٔ تدریس پرفیض و بابرکت سیدالحکماء والمجتهدین **میرمحمدباقر داماد** حسینی استرآبادی «رضی‌الله عنه» است که سالیان متمادی از محضر این استاد اعظم کسب فیض نموده‌است ودرفلسفه و حکمت الهی از همان طریقهٔ استاد خود میرداماد « قده » که حکمت بسبك مشّائین باشد متابعت نموده‌است ملاشمسا ، از دانشمندانی است که به‌سفر و سیر و سیاحت زیاد متمایل بوده است و بنابرآنچه از آثار او بدست می‌آید اکثر بلاد ایران را دیده‌است و به‌عراق و سوریه وحجاز، نیز مسافرت نموده ومدتی درمکه ومدینه ساکن بوده وبعبادت اشتغال داشته‌است .

حکیم شمسا ، مورد احترام و تکریم علما و دانشمندان زمان خود بود و **صدرالمتالهین** در مقدمهٔ اجوبهٔ مسائل او ، وی را ستوده‌است (۱) .

* * *

نگارنده حدود ۱٦ رسالهٔ فلسفی و حکمی از ملاشمسا دیده‌است و بعضی از این آثار را بدقت تمام مطالعه کرده‌است و مطالبی را از این‌آثار در این‌منتخبات

---

(۱) و از او به : « عالم عصره و صفوة دهره المولی‌الأعظم شمسا فلك‌الإیقان ، کاشفاً بقلبه رموزالبیان ، عارجاً بسرّه الی درجةالجنان . . . » تعبیر نموده‌است .

نقل مینماید . ولی تهیهٔشرح حالی جامع که‌معرف احوال او باشد ودرضمن افکار فلسفی و حکمی او به‌تفصیل مورد بحث قرار گیرد محتاج به‌کتابی مبسوط‌است

طریقهٔ حکیم ملاشمسا ، در فلسفه ، مشرب مشّایی ممزوج با مدالیل کتاب الهی و مأثورات اهل عصمت ، اخبار و احادیث است . در کلمات و افکار حکما و دانشمندان متأله تبحّر قابل توجهی دارد و بجمیع مبانی فلسفی موجود درکتب معاصران از حکما و بخصوص بآثار استاد خود سید داماد کاملاً محیط‌است ولی در [illegible] افکار فلسفی تضلّع کافی ندارد و استدلال‌های سست و ضعیف و مغالطه [illegible] مناقشهٔ متحمل ایراد و خدشه در آثار او زیاد بچشم میخورد .

مسائلی را که برشتهٔ تحریر آورده‌است یك‌دست و یکنواخت نیست زشت و زیبا و [illegible] و سمین را بهم درآمیخته‌است و نوعاً مباحث علمی را باتکرارزیاد و تسجیع بعد از تسجیل بنحو خسته‌کننده‌یی تقریر مینماید و گاهی در تقریر مطالب [illegible] چنان غرق در ابتهاج میشود که انسان متحیر می‌ماند . ما اطلاع کافی از سرگذشت این دانشمند نداریم و از کیفیت حوزهٔ فلسفی و برخورد او بادانشمندان و از احوال تلامیذ و شاگردان او بی‌اطلاعیم این مصیبتی‌است که درمقام معرفت‌کامل باحوال‌اغلب دانشمندان‌گذشته باآن دست‌بگریبان می‌باشیم و کم‌تر می‌توانیم محققی را در محیط مخصوص بخود او بشناسیم .

آنچه‌که از ملاشمسا ، دردست‌است همین آثار متعدد اوست‌که بیان‌کنندهٔ عقاید فلسفی ونحوهٔ افکاروکیفیت انظاراو میباشد حقیر بواسطهٔ نداشتن امکانات لازم از برای تحقیق و تتبّع بیش ازاین قدرت تحقیق و تتبع در این قبیل از موضوعات را ندارد وجود تمکّن مادی و داشتن همکار عاشق علم و خدمت و وجود دستیار لایق و باکفایت از شرایط مهم انجام کارهای علمی چشم‌گیراست و در این‌راه به‌تنهائی نمی‌توان پیشرفت کامل حاصل نمود .

دانشمندان مملکت عزیز ما حدود یکهزار سال عهده‌دار تدریس و نشر و ترویج فلسفه و حکمت اسلامی بودند و محقّقان این مرز و بوم بودند که مؤسس و بنیان‌گذار مباحث عالیه‌یی از مسائل علوم عقلی می‌باشند .

بزرگ‌ترین فلاسفه و عرفای اسلامی در همین چهارقرن اخیر (از عصر

محقق دوانی و میرصدر دشتکی تا روزگار (۱) میرداماد و ملاصدرا و از آن عصر تا دوران ما) بوجود آمده‌اند ارزش کارهای علمی و تحقیقات عالیهٔ آنها برابر است باتحقیقاتی که محقّقان از فلاسفه اعم از ایرانی و غیر ایرانی در حدود نهصدسال انجام داده‌اند ولی آثار آنها بسبك متداول در دنیای مغرب ارزیابی نشده و شرح حال کاملی از آنها در دسترس اهل دانش قرار نگرفته‌است .

حقیر حواشی و تعلیقاتی از آقامحمدرضا قمشه‌یی برمقدمه فصوص و فصوص‌الحکم وشرح قیصری برآن در دست داردکه ازحیث اشتمال برعالی‌ترین مباحث عرفانی همسنگ عالی‌ترین شرح و تعلیقاتی‌است کـه تلامیذ شیخ‌اکبر نوشته‌اند دانشمندانی که در چندسال اخیر ، احیاءکننده حکمت و فلسفهٔ الهی میباشند همه ایرانی هستند . بهترین آثار فلسفی و عرفانی از افکار تحقیقی این دانشمندان تراوش نموده‌است. علاوه برتهیهٔ منتخبات حکمی وعرفانی‌که معرّف افکار و انظار آنهاست باید آثار نفیس این بزرگان علیحده چاپ و منتشر شود تابدین وسیله قسمت مهمی از فرهنگ کشور عزیز ما حفظ شود و از گزند زمان محفوظ بماند .

---

(۱) در دوران سلاطین صفویّه اصفهان مرکز علوم‌متداول زمان گردید ترویج و تشویق صفویّه از علوم و معارف اسلامی و دانش متداول آن عصر منشأ ظهور حوزهٔ پرفیض علمی شد که از جهاتی برتری خودرا برجمیع حوزه‌های علمی که در طول زمان در هرات و نیشابور و بخـارا بوجـودآمده بود حفظ نمود بزرگترین‌فلاسفه و حکمای متألّه که این منتخبات اختصاص به‌افکار عده‌یی از آنها دارد در دوران صفویّه بوجود آمدند .



والثقة بالله الحكيم العليم *

الحمد لله خالق البريّات ، و هادی سُبُل التّحقیقات ، و الصّلوة و السّلام علی سیّد أربـاب الرسالات ، و اصحاب المعجزات ، و آله البررة الكرام ، المعصومین ، الهادین للخلایق أجمعین الی دین سیّد المرسلین «صلی الله علیه و آله الطّاهرین» .

فیقول افقر خلق‌الله الغنی محمد الشهیر بشمسا الجیلانی «غفرالله تعالی له ، و لوالدیه» و لمن أحسن الیهما و الیه ؛ : هـذه رسالة فی اثبـات ان الوجود الخارجی(۱) عین ذات الواجب جّل شأنه و اثبات ان الصفات الكمالیّة عین

---

* رسالهٔ مسالك‌الیقین نسخهٔ خطی تاریخ كتابت ۱۰۶۵ بخط یكی از تلامیذ مؤلف نسخهٔ كتابخانهٔ مركزی دانشگاه طهران كتب اهدایی آقای سید محمد مشكات شمارهٔ ٤٣٦ /۳۰۷/۳۵۲ .

(۱) و سیأتی انه بناءً علی اصالة الماهیّة (مختارمؤلف فاضل و استاد محقق او سیّد داماد) اثبات مسائل‌مذكور: عینیّت وجود نسبت بذات حق و اثبات وحدت ذات با علم و قدرت و سایـر صفات كمالی و كذلك اثبات علـم تفصیلی در موطن ذات مشكل بل‌كه محال است .

ذات الواجب ـ جلّ سلطانه ـ و اثبات ان علم الواجب ـ جلّ شأنه ـ بالأشياء قبل وجودها لايجوز انيكون حصولياً و لاحضورياً بليكون نحواً ثالثاً(۱) و من قبيل الكلام ينجرّ الى الكلام ؛ اذكر كثيراً من الأشياء فى الأثناء فانّها مسائل" ضروريّة و تحقيقات برهانيّة و المأمول ممّن يقرع سمعه مالايكون موافقاً للاذهان المشهوريّة والأفهام الجمهوريّة ؛ ان لايبادر برده كما هو طريقة أهل الجدال و سنّة المشتاقين لكثرة ألقيل و القال فى ... بل لابدّ ان ينظر أولاً بعين الانصاف و يجتنب عن الاعتساف ... الوفاق لويسلك مسلك الخلاف . فها أنا أشرع فىالمقصود ... الحكيم الودود ، و منبع كلّ خير ، و وجود ، و مصدر كلّ فيض

---

(۱) اثبات قسم ثالث از علم که نه حضوری باشد باین معنا که ... معلوم (نه صورت و نقش زائد بر ذات عالم و نهمفهوم ذهنی و علم حصولی ... ارتسامی آنهم نه بهنحو انفعال لازم تأثیر و تأثر) علم و انکشاف از برای عالم باشد ... وجود خارجیمعلومعلم ومبدء یا منشأ انکشاف باشد معقول نیست و ما در کتب و رسائل خود تبعاً لصدرالحکماء و اتباعه «قدسالله سره و اسرارهم» بیان کردهایم که حقایق وجودی در مرتبهٔ ذات وجود بهجت انبساط حق ، مکشوف و معلومند و نفس وجودات و بهتبع نفس وجودات مفاهیم و ماهیات و لوازم ماهیات معلوم حقّند بعلم اجمالی درعین کشف تفصیلی مؤلف فاضل گمان کردهاست که علم حضوری منحصر است بعلم شیء بذات خود و علم علت بمعلول بحسب حاق وجود خارجی معلول معلوم و مشهود علت در حالتی که یك قسم دیگر از علم حضوری عبارتاست از جامعیت علت نسبت بوجودات متعدد خارجی معالیل باعتبار انطوای کثرات در وجود واحد حق احدی حق و همینجامعیت وانطوای کثرات دروجود واحد علت است از برای تجلی وظهور علت بصور معالیل بهنحو وحدت درکثرت کماسیأتی تحقیقه انشاءالله تعالی شأنهالعزیز .

(۱)

[فی اثبات‌الوجودالواجبی و بیان ان‌الممکن هالك]

اعلم ان‌کلّ امر لایکون الوجود(۱) ثابتاً له فی مرتبة ذاته، یلزم ان‌یکون وجوده زایداً علی ذاته (۲) و کلّ امر یکون وجوده زایداً علی ذاته ؛ یلزم ان

(۱) یرید بیان اثبات احتیاج الممکن الی العلّة و تحقیق ان الوجود عین ذاته المقدسة الأحدیّة و تقریر انه لیس فی مرتبة وجود الحق جهات و حیثیّات متعددة بل‌انه صرف الحقیقة و محض الفعلیّة .

(۲) بنابر اصالت وجود و ثبوت جاعلیّت ومجعولیت در أنحای وجودات نه‌ماهیات این برهان که چون وجود زائد بر ممکن و عارض برآنستکه بحکم متقن «کلّ عرضیّ معلّل» وجود عارض محتاج بعلت است و علت اتصاف ذات بوجود یا نفس ذاتست و چون علت وجوداً باید مقدم برمعلول باشد ملاك موجودیت اگر وجود لاحق است دور لازم آید و اگر وجود دیگری است نقل کلام در آن می‌شود الی آخر برهان . . . این استدلال تمام نیست اگر چه کلیهٔ حکما و متکلّمان آن را برهانی قویم‌الأرکان دانسته‌اند (و به‌صرّح الشیخ والمعلم الأول و اتباعهما و شیخ اتباع المشرقیین و اتباعه) ممکن‌است گفته شود : چون علیّت ومعلولیت درانحاء وجودات واقع‌است نه‌افراد ماهیات ، ماهیات در این جهت بل‌که در جمیع جهات خارج از نفس مفهوم و ماهیت محتاج بلحاظ امری غیر نفس ماهیاتند لذا اگر وجود مجعول باشد ماهیت نیز مجعول است لیکن به‌تبع وجودات و اگر وجود مستغنی از علت باشد ماهیت نیز غنی است به‌تبع وجود .

اگر گفته شود : وجود دارای ماهیت چون ملازم با حد است و حد حاکی از نفاد وجود وجود محدود و مقید تقوم بوجود صرف و مطلق دارد بحث دیگر پیش می‌آید و صرفاً از طریق عروض وجود بماهیت استدلال بمعلولیت نمی‌توان نمود چون ماهیت امر عقلی و وجود از عوارض تحلیلی ماهیات است و در خارج امر معکوس است و وجود معروض و ماهیت عارض است و حکم باین که «کلّ عرضی معلل» و «الذاتی لایعلل» در عوارض وجود جاری است نه‌ماهیات که صرفاً امور عقلی و ذهنی می‌باشند نه‌خارجی و اتصاف ماهیت بوجود بنفس همین وجوداست نه بوجود دیگر وچون عروض وجود بماهیت عروض عقلی است تقدم ماهیت بوجود فقط باعتبار لحوق مفهومی است نه‌عروض خارجی در خارج بیك معنا ماهیت عارض وجود است و بیك معنا متحدند ؛ اتحاد شیء و فیء نه اتحاد دو امر متحصّل .

یصحّ سلب الوجود عنه باعتبار ملاحظة ذاته و کلّ امر یصحّ سلب الوجود عنه باعتبار مرتبة ذاته ، یلزم ان یکون هالکاً ـ هلاکاً ذاتیاً ، و الحدوث الذاتی و الهلاك الذاتی و ان کانا متخالفین بحسب المفهوم لکنّهما متلازمان فانّ کلّ هالك ، هلاکاً ـ ذاتیاً ، کالموجودات الممکنة بالذات ، حادث(۱) حدوثاً ذاتیاً سواء کان ازلیاً اوغیر ازلیّ لأنه لانزاع بین الحکماء القائلین بقدم العالم والحکماء القائلین بحدوثه ، فی ثبوت الحدوث الذاتی لکلّ ممکن موجود ، سواء کان ازلیاً ام لا ؟ لأن الحدوث الذاتی من لوازم مهیّة الممکن بالذات ویؤیّد ماقلنا، ماقال الشیخ فی الهیّات الشفاء بقوله : «و قد یقال حق أیضاً لما کان الاعتقاد لوجوده صادقاً و مع صدقه دایماً و مع دوامه لذاته لالغیره و سائر الأشیاء فان مهیّتها کما علمت لایستحقّ الوجود بل هی فی أنفسها و قطع [النظر عن] اضافتها الی واجب الوجود یستحقّ العدم فکذلك کلّها فی انفسها باطلة(۲) و به حقة و بالقیاس الی الوجه الذی یلیه حاصلة و لذلك «کل شیء هالك الّا وجهه» انتهی کلامه .

---

(۱) هلاك ذاتی و فناء دائمی موجودات را از طریق عین ربط و نفس فقر بودن معالیل امکانیّه باید ثابت نمود چه آنکه معلول در هیچ مرتبه‌یی استقلال ندارد و عدم استقلال که همان عین فقر بودن معلول باشد نحوۀ وجود معلول است چه آنکه علیت ومعلولیت اختصاص بحقایق وجودی دارد وجود معلول استقلال ندارد و عدم استقلال شأن تخوم ذات اوست نه امری زاید بر آن لـذا طمس و محق واقعی عین ذات ممکن است اگر چه ممکن بحسب ماهیت ارتباطی با علت ندارد . بنابر اصالت وجود از طریق ماهیت استدلال به احتیاج ممکن نمی‌شود نمود چون ماهیت منتزع تابع وجود است .

(۲) الهیات شفا جلد اول جمهوری متحد عربی ص ٤٨ ط تهران ١٣٠٥ هـ ق ص ١٦ .

ومراده «رض» بالهلاك الذاتی ؛ الحدوث الذاتی الذی هــو من لوازم مهیّة الممکن بالذات .

[مناقشه بر مبنای اشاعره]

و لمّا کانت «الأشاعرة» القائلین بأنوجود الواجب ـ جلّ شأنه ـ زاید علی ذاته ، یلزم علیهم انیصحّ سَلبالوجود عن ذاتالواجب جلّشأنه باعتبار مرتبة ذاته فیلزم «العیاذ بالله تعالی» انیکون ذاتالــواجب ـ جلّشأنه ـ ذاتاً هالکة کذوات الممکنات الهالکة بالذات و کلّ ذات هالکة یکون ذاتاً حادثة حدوثاً ذاتیاً فیلزم اشتراك الهلاك الذاتی والحدوثی والذاتی بینالممکن بالذات والواجب بالذات و اللّازم بط بحکم البرهان العقلی و النقلی(١) .

---

(١) و قد مرّنا ماینافش بهالبرهان المذکور و ان صدقه جل المحققین بل کلّهم لأن الماهیة لیس امراً خارجیة معروضة للوجــود لکییلزمالعروض الخارجی لان فی العوارض التحلیلیّه یکفی نفس شیئیّة المعروض و فی الخارج لاعارض و لامعروض لأن الوجود والماهیّة متحدتین ذاتاً و المغایرة بینهما اعتباریّ ذهنی صرف .

و انشئت تفصیلالکلام و تحقیق ما هــو الحق فی المقــام فعلیك بالمراجعة الی ماعلقنا علی کتاب المشاعر و شرحه و اعلم ان کلما حقّقه المؤلف فی هذا الباب لاطاءل تحته ، برای آنکه علیت و معلولیت بنابر مسلك حق در سنخ وجود است و احکام علیت و معلولیت در حقایق وجودی جاری است نهسنخ ماهیات بنابراین ماهیات بکلی ازفرط نقص و بطلان نه از جهت فعلیت و تحصّل از احکام مربوط بامور خارجی بلکه امور ذهنی خارجند وشأن آنها همان ابهام صرف وعدم تحصّل محضاست ملاك معلولیت عدم استقلال وجود در تحقیق و ملاك وجوب همان استغنای وجود از علت است نهمعلولیت و افتقار بغیر امری خارج از ذات معلول است و نهوجوب امری عارضی برحق اول معالیل امکانی نفس ارتباط و عین افتقار بحقّند نهذواتی که احکام احتیاج بعلت و قبول شدت و ضعف وتقدم ←

و ایضاً کلّ موجود یکون وجوده زایداً علی ذاته ، یلزم ان‌یکون وجوده صادراً عن غیره لأنّه لایجوزأن‌یکون وجود امرصادراً عن ذات ذلك الأمر والّا یلزم ان‌یکون أمر واحد بعینه خالقاً لنفسه و مخلوقاً لنفسه و ذلك فطری الاستحالة .

و أیضاً اذا کان وجوده معلولاً لذاته یلزم ان‌یکون وجوده متأخّراً عن

←

و تأخر عارض بر آنها باشد . نعم کون الوجود محتاجاً الی الغیر اوفقیراً محضاً مرتبطاً بالعلة من الامور التی یعرض للحقیقة الوجودیة لأن اصل الوجود واجب بالذات و ان سئلت الحق ان الوجوب أیضاً امر یتصف به اصل الوجود باعتبار بعض التجلیات و التنزّلات کما هو المحقق فی مقرّه .

و فیه منع : برای آنکه میشود گفت : برفرض آنکه حق دارای ماهیت باشد زیادی وجود باعتبار عقل برماهیت مستلزم معلولیت آن نیست چون عروض ، عروض عقلی است نه خارجی و مشمول قاعدهٔ وجوب رجوع ـ کلّ ما بالعرض الی ما بالذات ـ نمی‌باشد لذا میشود گفت : ماهیت موجود است بنفس این وجود چون ترکیب وجود با ماهیت ترکیب اتّحادی است نه‌انضمامی و واجب است بنفس وجوب وجود وغیر مجعول است بلامجعولیّة وجوده تعالی نظیر تحقّق ماهیات و اعیان ثابته در مقام واحدیت و عالم اسماء و صفات و عدم مجعولیّة الأعیان و استعداداتها فی هذا المقام بلامجعولیّة ذاته المقدسة الأحدیّة .

اگر گفته شود : اتصاف ماهیت بوجود یا ترکیب حقیقت حق از ماهیت و وجود حاکی از تنزل وجود است از مقام اطلاق حقیقی و اصل حقیقت مقدم است بر کافّهٔ تعیّنات و یا آنکه کسی بگوید : ماهیت حاکی از نفاد وجود و محدودیت ذات و حد منافی وجوب وجود است و ماهیات حکایات وجودات محدوده‌اند .

گوئیم : این مطلب غامض و نفیس که بر کثیری از اهل حکمت و معرفت مخفی مانده است غیر از طریق اثبات معلولیت حق از راه عروض عقلی وجود نسبت بماهیت است و گرنه لازم آید در جمیع عوارض تحلیلی این کلام جاری باشد فافهم و تأمّل .

ذاته تأخّراً عقليّاً لأن التأثير والجعل شأن الموجود و ذلك بيّن فيلزم انيكون الجعل و التأثير مقارناً لوجود سابق على الوجود المترتّب على الجعل و التأثير ولايجوز انيكون ذلك الوجود السابق عين الوجود المترتّب على الجعل والتأثير و الّا لزم الدّور ، اى : تقدّم الشيء على نفسه و اللازم فطريّ البطلان .

فتعيّن انيكون غيره و يلزم أيضاً انيكون أمر واحد بعينه موجوداً بوجودين فى آن واحد ، اوزمان واحد مثلاً كلّ واحد من هذين اللازمين فطريّ الاستحالة .

و أيضاً لمّا كان الكلام على فرض كون وجود الواجب جلّ شأنه زايداً على ذاته كما هو مذهب الأشاعرة فلنا نقل الكلام الى الوجود السابق و هذا الوجود السابق زايد على ذاته «جلّ شأنه» فلابدّ له من موجد له وهذه العلة الموجدة له لوكانت ، ذات الواجب «جلّ شأنه» يلزم انيكون هذا الوجود المعلول متأخّراً عن الجعل والتأثير وقد مرّ انّ الجعل والتاثير شان الموجود، فيلزم وجود آخر سابق على هذا السابق بعين الشان الذى مرّ مشروحاً و ننقل الكلام اليه و هذا النقل لاينتهى الى حدّ ، فاما ان يذهب الى غير النهايه بالفعل اويرجع و كل واحد من هذين الاحتمالين باطل .

اما الأول : فلانّه تسلسل محال جامع للترتّب و الاجتماع . أمّا الترتّب فلان الوجود المتأخّر موقوف على الوجود السابق لأن وجود العلّة متقدّم على الوجود المعلول تقدّما عقليّاً و لهذا يصحّ تخلل الفاء بان يقال : وُجِد ، فوجد و تحقّق ، فتحقّق و خاتم المحقّقين و أفضل المتأخّرين «قدس سرّه» ادّعى بداهة التقدّم المذكور فى شرح الاشارات فارجع اليه .

و أمّا الاجتماع . فلان کـل واحد من تلك الوجـودات الغیر المتناهیة بالفعل ، یکون وجوداً فی نفسه لأمر واحد بعینه کما هو المفروض و لاشبهة فی ان الوجود فی نفسه لأمر واحد یلزم أن‌یجتمع معه فیلزم ان‌یکون کلّ واحد من تلك الوجودات الغیر المتناهیة بالفعل مجتمعاً مع‌ذلك الأمر الواحد بعینه و مع کلّ واحد من تلك الموجودات الغیر المتناهیه بالفعل أیضاً .

لأن‌المجتمع مع‌المجتمع، مجتمع فیلزم ان‌یکون لأمرواحد بعینه وجودات فی‌انفسها، غیرمتناهیة بالفعل وذلك باطل بحکم براهین ابطال اللانهایة بالفعل.

و أیضاً لوسلّم أنّ‌التسلسل لایکون محالاً فلانفع فی‌ارتکاب ذلك‌التسلسل لأن المفروض ان الوجود ، وجود له ـ علة ـ فللعقل الغیر المشوب بالوهم ان یلاحظ جمیع تلك الوجودات الغـیر المتناهیة بعنوان الاجمال ثم یحکم علیه بأنّه فی حکم وجود واحد من حیث الاحتیاج الی العلّة الموجدة له و لایجوز أن‌یکون للعلّة الموجدة المجموع وجود غیر داخـل فی ذلك المجموع لأنّ المفروض هو ان ذلك المجموع مشتمل علی جمیع الوجودات بحیث لایشذّ .

و اذا کان الأمر کذلك یلزم ان لایکون لموجد ذلك المجموع ، وجود یکون متقدماً عقلاً علی ذلك المجموع و اللازم بط . فالملزوم مثله .

و یلزم أیضاً ان‌یکون أمر واحد بعینه وجودات غیر متناهیة و ذلك بط . لأنّه تسلسل محـال کما مرّ بل لأن أمراً واحداً بعینه‌لایکون‌له الّا وجود واحد و تشخّص واحد .

لأن الوجـود الخـارجی المتمیّزی و التشخّص الخـارجی المتمیّزی متکافئان بالعدد فلوکان لأمر واحد بعینه وجـودات خارجیّة ، غیر متناهیة ،

بالفعل ، يلزم انيكون له تشخّصات غير متناهية بالفعل أيضاً لما مرّ من وجوب تكافؤهما بالعدد فيلزم انيكون شخص واحد بعينه اشخاصاً غير متناهية بالفعل واللازم فطرىّ الأستحالة .

فبان بما بيّنا من المقدمات الحقّة أن كلّ امر يكون وجوده زائداً على ذاته يلزم أنيكون وجوده صادراً عن غير ذاته و الّا يلزم المفاسد المذكورة .

* * *

ولاشبهة فى أن الأمر الذى يكون وجوده صادراً عن غير ذاته يلزم أنيكون مخلوقاً لغير ذاته و كلّ مخلوق لغير ذاته يلزم أنيكون ممكن الوجود بالذات فيلزم على الأشاعرة من حيث لايشعرون انيكون الاههم و معبودهم ممكن الوجود بالذات لاواجب الوجود بالذات و أنيكون الههم و معبودهم شيئاً مخلوقاً لخالق خارج عن ذاته كساير الممكنات المخلوقة لخالق خارج عن ذاتها لأنهم قالوا بزيادة الوجود على ذات الواجب «جلّ شأنه» .

وقدبرهنّا باذن الله تعالى : أن كل امر يكون وجوده فى نفسه زايداً على ذاته يلزم انيكون وجوده صادراً من غير ذاته و لايجوز انيكون صادراً من ذاته سواء كان الصدور بطريق الايجاب أوالاختيار و الّا يلزم المفاسد المذكورة(١).

(٢)

[فى ان الوجود ليس امراً ينضمّ الى المهيّة]

و نقول أيضاً : لايجوز انيكون وجود موجود من الموجودات أمراً انضمامياً و الّا يلزم الدّور والتسلسل واللازم بط و الملزم مثله. فتعيّن انيكون

(١) ولايخفى على المحقق الماهر ان جميع ماذكره المؤلف فى هذا الوريقات لاطائل تحته فالمصير الى ماحقّقناه .

امراً انتزاعیاً والامور الانتزاعیة سواءکانت ثبوتیة کالوجود والوحدة والکثرة و العلیة و المعلولیة اوسلبیة کالعمی و العرج لیست امور موجودة بنفسها فی الخارج بل‌الموجود الخارجی هوالمنتزع منه فقط دون تلك الأمور الانتزاعیة و الا یلزم ان‌یکون ما فرض کونه انتزاعیاً ، انضمامیاً هو .

* * *

و لما کان الأمر المترتب علی‌الجعل الخارجی و التأثیر الخارجی یلزم ان یکون موجوداً خارجیاً فلایجوزان‌یکون مایترتب علی‌الجعل‌الخارجی والتأثیر الخارجی ابتداءً هو الأمر الانتزاعی المعدوم فی الخارج بل‌لابد ان‌یکون ما یترتب علی الجعل الخارجی و التأثیر الخارجی ابتداءً هو الأمر الموجود فی الخارج أی المستثنی منه و هو الحقیقة الموجودة فی الخارج و بناءً علی هذه المقدمات الحقة یلزم ان‌یکون اثر الجاعل و مایترتب علی جعله الخارجی و تأثیره الخارجی ابتداءً هو نفس الحقایق الموجودة فی الخارج کما ذهب الیه اهل‌التحقیق من‌الحکماء والمتکلمین لاالأمور الانتزاعیة‌المعدومة فی‌الخارج من لواحق المجعول الخارجی و عوارضها الانتزاعیة و الصفات الانتزاعیة بحسب حال الخارج کالوحدة الخارجیة و العمی الخارجی(۱) .

---

(۱) مؤلف به‌متابعت از استاد خود میرداماد وجود را از معانی انتزاعی میداند استدلال او در این مقام خارج از صناعت علمی است و همان مطالب موجود در کتب استاد خود را بصورت تفصیل و فرق واحیاناً توأم با براهین سست تقریر نموده‌است، اول پرداخته است به رد قول منسوب بمشاء که ترکیب وجود را با ماهیت ، ترکیب انضمامی میدانند ظاهراً مراد از ترکیب وجود با ماهیت ترکیب عقلی وتحلیلی است نه‌خارجی انضمام وجود بماهیت همان لحوق این دو مفهوم است بیکدیگر وگرنه ترکیب خارجی ملازم است با

←

واذا کان وجــود الواجب «جلّ شأنه» زایداً علی ذاته کما هــو مذهب

←

تسلسل و محذورات دیگر : اصالت هردو ، کون کل شیء شیئین ، ترکیب حقیقی در صادر اول ، عدم انعقاد حمل و غیر اینها از اشکالات . .ولی نفی ترکیب انضمامی ملازم با اصالت ماهیت نیست کما توهمه الشیخ الاشراقی و سید المحقق الدّاماد و مؤلف هذاالکتاب .

اولاً مسلم دانستن این دو وجــود از امور اعتباریه و انتزاعیه است و نظیر معانی سلبی صورت خارجی ندارد بی‌وجه است بعد از آنکه ممکن نشد وجود و ماهیت هردو امر خارجی متحقق در اعیان باشند بچه دلیل وجود امری اعتباری شد آنچه که امر انتزاعی است وجود انتزاعی است نهمنشأ انتزاع چون منشأ انتزاع بطور مسلم باید امری باشد که تحقق ذاتی آن باشد اگر باوساطت در ثبوت .

ماهیت بحسب نفس امر انتزاعی است نظیر وجود مفهومی چون وجود و تحقق و موجودیت خارج از ذات ماهیات است. نتیجهٔ جعل جاعل اگر ازسنخ همین مفهوم اعتباری است که این جعل سبب شود مفهومی اعتباری را ؛ این مسلم است که امر اعتباری از سنخ مفاهیم یعنی ماهیت (من حیث هی هی) هرگز ملاك موجودیت نمیشود چه تا از مبدء صادر نشود امری که بالذات طرد عدم از ماهیت نماید و باعتبار نفس حقیقت نقیض عدم باشد ؛ ماهیت موجود نمیشود آنچه سبب تشخص شود باید متشخص بالذات باشد و نقاضت آن با عدم ذاتی آن باشد و وصف موجودیت وصف نفس آن باشد چنین امــری هرگز از سنخ ماهیت نمی‌باشد بل‌که از سنخ وجود است . دیگر آنکه مبدء وجود ، وجود صرف است بدون مشوب بودن آن با ماهیت وتلطّخ آن بامفهوم مبدء حد و نفاد ومسلم‌است که مجعول بالذات قبل از صدور از جاعل باید یك نحوه تحقّقی اگرچه بوجودی اتّم و اعلی باشد در ذات جاعل داشته باشد و چون حق وجود صرف است و علم عین ذات او مجعولات او باید قبل از صدور عین ذات علت باشند و این خود وجودی است ارفع و اعلی از معلولات که ملاك علم تفصیلی حق است و از آن بوجوب سابق و یا حیثیت مبدء صدور معلول و وجود علمی حقایق باعتبار تحقق کثرت در وحدت تعبیر شده‌است و چنین حقیقت صاحب عرض عریض باید از سنخ وجود باشد نه‌ماهیت «و انی للمؤلف درك امثال هذه الدقایق و التحقیقات التی صدرت من مصدر تألّه صدر الحکماء والعرفا و لعمری ان امثال هــذه الإفاضات والخیرات کانت حق طلقه فی الدورة الاسلامیّة فاقرء ورقاً» .

الأشاعرة فلایجوز انیکون ذلك الوجود الزاید أمراً ، انضمامیاً و الّا یلزم الدوراوالتسلسل فلابد انیکون امراً انتزاعیاً و الأمر الانتزاعی المعدوم فی الخارج لایجوزانیکون أمراً مرتباً علی‌الجعل الخارجی والتأثیر الخارجی أولاً و ابتداءً بل لابّد انیکون المرتب علی‌الجعل الخارجی وهوالحقیقة المتحقّقة فی الخارج کما مّر فیلزم أنیکون المرتب علی‌الجعل‌الخارجی والتأثیرالخارجی هو حقیقة الواجب جّل شأنه لاوجوده الانتزاعی کما مّر .

والأشاعرة لما قالوا : کون وجودالواجب «جّل‌شأنه» معلولاً لذاته(۱) فیلزم علیهم انیکون حقیقة الواجب «جّل‌شأنه» و ذاته مجعولة ومخلوقة لذاته لما مّر من ان مایترتب علی الجعل الخارجی و التأثیر الخارجی هو الحقیقة الموجودة فی الخارج لاالأمر الانتزاعی المعدوم الخارجی . فیلزم انیکون حقیقة الواجب و ذاته «جّل شأنه» جاعلة و مجعولة معاً و خالقة و مخلوقة معاً

---

(۱) مراد أشاعره از علیت ذات ، نسبت بوجود و صفات وجودی (اشاعره وجود را نیز از اوصاف میدانند) و معلولیت صفات نسبت بذات ، مطلق اتصاف و منشأ بودن ذات نسبت بصفات است نه تأثیر و تأثر خارجی .

نظیر قول مشائین در صور مرتسمهٔ در ذات . چه آنکه ذات مبدء ظهور صور علمی و معانی حاکی از حقایق خارجی و مرآت بودن صور ، نسبت بحکایت از معالیل امکانی ، ذات بهجت انبساط حق است لذا «میرداماد» و «صدرالحکماء» وقبل ازآنها «شیخ‌رئیس» و اتباع او «قدس‌الله اسرارهم» اشکال و یا مناقشه اجتماع فاعل وقابل را در بسیط حقیقی وارد ندانسته و گفته‌اند : در مجرد قیام «فیه» و «عنه» واحد است و این مورد غیر از فعل و انفعال مادی است که گفته‌اند : محرّك مثلاً ازآن جهت‌که محرّك ومفید حرکتست نشاید خود قابل حرکت باشد در فاعل وجدان و فعلیت شرطست و در قابل فقدان و قوه .

واللازم فطريّ الاستحالة فتعيّن انّ كلّ حقيقة و ذات اذا كانت مجعولة و مخلوقة يلزم أن‌يكون مجعولة و مخلوقة لغير ذاتها و لايجوز ان‌يكون مجعولة و مخلوقة لذاتها فيلزم على‌الأشاعرة من حيث لايشعرون ان‌يكون الاههم و معبودهم ممكن الوجود بالذات (١)

لأنّ كلّ مخلوق للغير ممكن بالذات وان‌يكون حقيقة الههم وذات الههم ومعبودهم حقيقة مجعولة ومخلوقة لغير الههم ومعبودهم مع أنّ الخالق عندهم ليس الاالله ــ تعالى جلّ شأنه ــ فيلزم عليهم أيضاً من حيث لايشعرون ما هو خلاف مذهبهم فبان بما بيّنا ان القول بزيادة وجود الواجب الوجود جلّ سلطانه على ذاته يلزم ان‌يكون ذلك الوجود الزايد صادراً من غير ذاته ولايجوز ان‌يكون صادراً من ذاته لابطريق الايجاب و لابطريق الاختيار و الّا يلزم المفاسدالمذكورة .

و كلّ امر يكون وجوده صادراً عن غيره ، يكون ممكن الوجود بالذات فالقول بكون امر واجب الوجود بالذات والقول بكون وجوده زايداً على ذاته؛ قولان متنافيان متدافعان بل‌متناقضان لأن واجب‌الوجود بالذات يلزم ان‌يكون وجوده عين ذاته لأن عينيّة الوجود من خواصّ واجب‌الوجود بالذات كما

(١) البته ، واجب‌الوجود دارای ماهیت نیست و صفات کمالیه ، مطلقا عین ذات حقست زیادی وجود بر ذات و کذلك زیادت صفات ، برذات باوجوب وجود ، منافات دارد و وجود یك صفت امکانی باملاحظهٔ وجود جمیع صفات واجبی منافات دارد واجب‌الوجود بالذات واجب‌الوجود من جمیع الجهات و ممکن الوجود بالذات واجب‌الوجود من جمیع الجهات والحیثیات‌است .

سیجییء بیانها .

و اذا کان عینه یلزم ان یکون ضروریاً ذاتیاً ، ثابتاً فی مرتبة الذات. و اذا فرض کونه زایداً علی ذاته کما هو مذهب الأشاعرة یلزم ان لایکون ثابتاً فی مرتبة الذات و «الثابت فی مرتبة الـذات» و «لیس الثابت فی مرتبة الـذات» قضیّتان متناقضتان تناقضاً ، صریحاً بالایجاب و السلب ، فثبت بطلان القـول بکون وجود الواجب بالذات زایداً علی ذاته(۱) .

و اذا لم‌یکن زایداً علی ذاته ـ جّل شأنه ـ فیلزم ان‌یکون جزء الحقیقة الواجب بالذات اوعین الحقیقة والجـزئیّة مستلزمة للترکیب المستلزم للامکان الذاتی فتعیّن ان‌یکون وجود الواجب بالذات عیناً لحقیقته البسیطـة الحقّة التی لیس لها جزء خارجی و لاجزء ذهنیٌ و لاجزء وهمیٌ لأن کّل مرکب مفتقر الی جزئه و متأخّر عنه عقلاً فیکون معلولاً و کل معلول ممکن بالذات فیکون کّل مرکب ممکناً بالذات .

(۳)

[فی بیان خواص الواجب و منها انه تعالی علّة العلل]

و ایضاً من خواص الواجب الوجود بالذات ان‌یکون علة العلل و مبدأ المبادی فلایجوز ان‌یکون معلولاً لغیره و الّا لم‌یکن علة العلل ومبدءالمبادی هف . و یلزم ایضاً علی الأشاعرة الغیر الشّاعرة بمفاسد مذهبهم سدّ باب اثبات وجود الواجب بالذات لأنه اذا جاز کون موجود علّة لوجوده وموجداً لوجوده

(۱) و اعلم انّ کّل ماذکره فی نفی الصفات الزائدة علی الذات ونفی زیادةالوجود علی ذاته المقدسة الأحدیّة لایخلو عن المناقشات مع مافیه من التکرار والتطویل بلاطائل.

كما هو مذهبهم فلم لايجوز ان ينتهى سلسلة الموجودات الممكنة بالذات الى ممكن موجودٍ يكون علة لوجوده و موجداً لوجوده .

و بناء على هذا الاحتمال لايلزم انتهاء سلسلة الموجودات الممكنة بالذات الى واجب الوجود بالذات «فتدبّر» و لمّا اقمنا البرهان باذن‌الله ـ تعالىٰ ـ على اثبات ان كل امر يكون وجوده زايداً على ذاته يلزم انيكون ممكن الوجود بالذات و انيكون وجوده صادراً عن غير ذاته . فلابدّ انيكون معنى ضرورة الوجود بالنظر الى‌الذات‌المذكورة فى‌بحث‌المواد الثّلاث ان‌الوجودالضرورى ذاتى بطريق العينيّة دون الجزئيّة لما مرّ من ان الجزئيّة مستلزمة للتركيب المستلزم للامكان الذاتى .

فلابدّ انيكون وجوده ضرورىّ الوجود بالنظر الى الذات و وجود واجب الوجود بالنظر اليها عيناً له ولا يجوز انيكون جزء لما مرّ مفصّلاً .

ولايجوز أيضاً انيكون زايداً عليه لمامرّ مشروحاً وكذلك لابدّ أنيكون عدم ضرورىّ العدم بالنظر الى الذات عيناً له ولايجوز انيكون جزءه لما مرّ من ان الجزئيّة مستلزمة للتركيب المستلزم للامكان بالذات لأن كل مركب ممكن بالذات و كل ممكن بالذات مسلوب ضرورة الوجود و العدم بالنظر الى الذات لأنه لايجوز انيكون العدم ضرورياً ، ذاتياً للممكن بالذات سواء كان العدم الضرورى جزءاً ، أوعيناً لأن ضرورى العدم بالنظر الى الذات ، لاينفك عن العدم الضرورى . فلووجد ضرورىّ العدم بالنظر الى الذات يلزم اجتماع الوجود و العدم معاً فى آن واحد اوزمان واحد مثلاً و ذلك بيّن و لاشك فى التّنافى بين وجود الشيء و عدم ذلك الشيء و المتنافيان لايجتمعان ولوبألف

علّة بل یمکن ان یقال بین وجود الشیء و عدم ذلك الشیء تناقض و المتناقضان لاامکان لاجتماعهما فضلاً عن فعلیّة اجتماعهما(١) .

فظهر ان ممکن الوجود بالذات لوکان ضروریّ العدم بالنسبة الی الذات یلزم ان لایوجد ازلاً و ابداً و الّا یلزم اجتماع المتنافیین بل المتناقضین کما مرّ والتّلازم باطل فالملزوم مثله .

* * *

فثبت بالبرهان ان ممکن الوجود بالذات یلزم ان یکون مسلوب ضرورة الوجود و ضرورة العدم بالنظر الی الذات کما هو المذکور فی البحث الموادّ الثلاث هکذا ینبغی ان یکون تحقیق الکلام فی بیان معانی المواد الثلاث المذکورة فی بحث المواد الثلاث فانه برهانیّ .

(٤)

[فی عینیّة الصفات بالنسبة الی الحق]

و لما کان وجود الواجب بالـذات ـ جلّ شأنه ـ عین حقیقته کما مرّ و حقیقته حقیقة قایمة بذاتها لا بغیرها والایلزم الافتقار الی الغیر المستلزم للامکان الذاتی فیلزم ان یکون وجود الواجب جل شأنه قایماً بذاته و یکون لنسبة مفهوم الوجود الیه کنسبة مفهوم الانسانیّة الی الانسان من حیث ثبوت اصل الضرورة الذاتیة لا نحو الضرورة الذاتیة فان الضرورة الذاتیة الثابتة للواجب الوجود بالذات، ضرورة، ذاتیة ، ازلیة ، سرمدیّة بخلاف الضرورة الذاتیّة الثابتة للانسان فانّها ضرورة ، ذاتیّة ، غیر ازلیّة و ما هو ثابت لشیء بطـریق الضرورة الذاتیّة سواء کانت ازلیّة اوغیر ازلیّة لایکون معللاً بأمر لأنّ کل معلّل معلول لعلّة و کلّ معلول

---

(١) لأن امکان اجتماع النقیضین فی البطلان عین فعلیّته .

لعلة ممكن بالذات و كل ممكن بالذات مسلوب [عنه] ضرورة الوجود و العدم. بالنظر الى الذات كما مرّ .

فثبت بحكم المقدمات المذكورة الحقّة ان الوجود ينقسم الى قسمين : احدهما ـ وجود الواجب بالذات . وثانيهما ـ وجود الممكن بالذات. والثانى: وجود الواجب بالّذات كما مرّ مشروحاً فبان بالبرهان بطلان ماقال «المحقق الّدوانى» فى شرح العقايد العضديّة . و «حبيب‌الله‌الباغنوى» المشهور بملا ميرزاجان‌الشيرازى(١) فى حاشيته على‌الحاشية القديمة تعصباً وعناداً. اوجهلاً، اوتجاهلاً . من : ان الأشاعرة و ان قالوا : كون الصفات الكماليّة للواجب ـجل‌شأنهـ زايدة على ذاته تعالى ومعلولة لذاته تعالى لكن لايلزم عليهم‌التسلسل المحال فى ايجادالله تعالى تلك الصفات الكماليّة فى ذاته تعالى بناءً على ان‌الله تعالى لم‌يوجدها فى ذاته بالقدرة و الاختيار حتى يلزم عليهم التسلسل المحال بل اوجدها بطريق الايجاب المقابل للاختيار فيكون مذهبهم : ان‌الله تعالى فاعل موجب" (٢) بالنسبة الى ايجـاد تلك الصفات الكماليّة فى ذاتـه تعالى و فاعل مختار بالنسبة الى ايجاد غير تلك الصفات الكماليّة من الممكنات بالّذات .

و وجه البطلان : انّ هذا من قبيل دفع الفاسد بالأفسد لأنّه «جلّ‌شأنه» اذا كان فاعلاً موجباً «العياذ بالله تعالى» يلـزم انلايكون له علـم سابق على مايوجد فيلزم انيكون جاهلاً والجهل نقص عظـيم يتنفّر عنـه ادنى عـوام الناس حتى لوقيل للعامى انك جاهل بماتفعله و لاتعلم ماتفعله قبـل ان تفعله

(١) و هو غير ملا ميرزاالشيروانى او : الشروانى تلميذ محقق الخوانسارى .

(٢) انما قالوا انه فاعل موجب لأنه فاعل مجبور لأنه لاجابر له تعالى .

وان فعلك كفعل النار من حيث عدم سبق العلم و الاختيار فلاشبهة فى انّ هذا العامى يتنفّر من نسبة هذاالجهل اليه ولايرضى بنسبة هذاالجهل اليه بل له ان يقول : نسبة هذاالجهل الىّ جهل و خطاء" لأن كلّ فعلى اذا لم‌يكن قسريّاً فهو فعل اختيارى مسبوق بالعلم و الاختيار و الأشاعرة و ان لم‌يقولوا ب: كون العبد موجداً لأفعاله الاختياريّة بل قالوا ب: كونه كاسباً لكنّهم لم‌يقولوا بكون فعل العبد مثل فعل النار من حيث عدم سبق العلم والاختيار بل قالوا بسبق العلم والاختيار للفرق الضرورى بين الحركة الاختيارية و غير الاختيارية كحركة المرتعش و أيضاً حركتُ المرتعش و ان لم‌يكن اختيارية لكنّ المرتعش شاعر بهذه الحركة الغير الاختياريّة .

وبالجملة افعال النّفس المجرّدة الانسانيّة المتعلّقة بالبدن العنصرى مادامت متعلّقة به يكون مسبوقة بالعلم و تكون شاعرة بها سواء كانت موجدة لها اوكاسبة لها و سواء كانت أفعالها اراديّة أواضطرارية كحركة المرتعش فان حركته و ان كانت حركة اضطراريّة لكن المرتعش شاعر بها و ليس كالنار من حيث عدم الشعور والاضطرار و لاشبهة فى ان العامى اذا لم‌يكن راضياً بانتساب الجهل المذكور اليه ، فبالطريق الأولى لم‌يكن الفاضلان المذكوران راضيين بانتسابه اليهما .

والعجب كلّ العجب ممّن لم‌يكن منسلخاً عن الفطرة الانسانيّة و الجبلّة العقلانية انه كيف لايرضى بنسبة الجهل المذكور اليه و يرضى بنسبة ذلك الجهل المذكور اليه ويرضى بنسبة ذلك الجهل الى الله تعالى شأنه الذى خلق العلماء كافّة؟ ولاشبهة فى ان خالق العلماء لايجوز نسبة الجهل اليه تعالى الله عمايقول الظالمون،

و سیعلم الذین ظلموا ایّ منقلب ینقلبون . فأیضاً کلّ مجرد قایم بذاته شاعر بفعله سواء کان موجداً لفعله أوکاسباً له و لاشبهة فی ان تجرّد الواجب «جلّ شأنه» اقوی واتمّ من التجرّد الثابت للنّفوس الناطقة الانسانیّة و من التجرد الثابت للعقول النّوریّة بل النسبة بین تجردالواجب «جل شأنه» وبین تجرّدهما نسبة صمیمّة فاذاکانا شاعرین بفعلهما قبل ان یصدر منهما بطریق الایجاد والکسب یلزم بالطریق الأولی وان یکون الواجب جل شأنه عالما بمایصدر منه قبل صدوره منه و أیضاً لاشبهة فی ان من کان یوجد و یخلق الفاعل المختار العالم بمایصدر منه قبل صدوره منه یلزم بالطریق الأولی ان یکون عالما بماصدر منه قبل صدوره منه کما مرّ فکیف یجوز لأدنی اهل التمیز و المعرفة ان یقول : أفعال العباد مسبوقه بالعلم و اما فعل خالق العباد لایلزم ان یکون مسبوقاً بالعلم ؟

و أیضاً قد اقمنا البرهان باذن‌الله تعالی علی ان کلّ موجود یکون وجوده زایداً علی ذاته یلزم ان یکون ذلک الوجود الزاید صادراً من غیره و معلولاً لغیره ولایجوز ان یکون معلولاً لذاته و صادراً من غیره و معلولاً لغیره و لایجوز ان یکون معلولاً لذاته و صادراً من ذاته بطریق الایجاد أیضا و الّا یلزم المفاسد التی مرّ بیانها تفصیلاً . و بناء علی هذاالبرهان لایجوز للاشاعرة ان یقولوا بکون وجودالواجب بالذات زایداً علی ذاته و صادراً من ذاته «جل شأنه» سواء کان ذلک الصدور بطریق الایجاب اوبطریق الاختیار فلانفع للفرار من الاختیار الی الایجاب والاضطرار بل هو من قبیل الفرار من المطر الی المیزاب کما لایخفی علی اولی‌الألباب والسالکین مسلک السداد و الصواب و أیضاً کل

کامل یکون کماله زایداً علی ذاته یلزم انیکون علّة قابلیة لکماله و لایجوز انیکون عله فاعلیّة لکماله أیضاً لأن موجد الکمال وخالقالکمال یلزم انیکون حال ایجاد الکمال و خلقه کاملاً بکمال اکمل من الکمال الّذی یترتب علی ایجاده و خلقه و تأثیره و کما ان موجِد الشیء الخارجی و خالقه یلزم انیکون موجوداً بوجود خارجی أقوی و اتّم من وجـود مخلوقه و مصنوعه فکذلك موجد القدرة الخارجیّة و خالقها و موجـد الارادة و خالقها و موجـد الحیاة الخارجیّة و خالقها و هکذا غیرها من الصفات الکمالیّة یلـزم بحکم البدیهة العقلیّة انیکون قادراً بقدرة أقوی و أتّم من القدرة التی یترتب علی ایجاده و خلقه و حیّاً بحیوة اقوی و اتّم من الحیوة التی یترتب علی ایجاده و خلقه و هکذا الکلام فی باقی الصفات الکمالیّة .

و بالجملة فاقدا لکمال لیس فی وسعه ان یوجده فی نفسه و یخلقه فینفسه بل لابّد له ان یستفیده من غیره و یأخذه منه اما بطریقالفکر والنظر و اما بطریق الریاضة و المجاهدة المستلزمة للکشف و اما بطریق الوحی و الالهـام فکذلك کل للکمال المطلق للموجود بماهو موجود لیس فیوسعه ایجاد الکمالالمطلق للموجود فی نفسه و خلقه فی نفسه بللابد انیکون کماله المذکور مستفاداً من غیره و مأخوذاً من غیره و لهذا یکون کمالات سکّان عالم الامکان منالعقول والنفوس المجردة مستفادة من الواجب «جلّشأنه» و مستفاضة من لدنه .

* * *

فظهر ان کلّ کامل یکون کماله زایـداً علی ذاتـه یکون قابلاً لکماله و لایکون فاعلاً لکمال بلیلزم انیکون فاعل کماله موجوداً آخر اکمل منه کما

مرّ فلوكانت الصفات الكماليّة للواجب «جل‌شأنه» زايدة على ذاته ـجل‌شأنهـ كما ذهب اليه الأشاعرة يلزم ان‌يكون فاعل كمالات الواجب «جل‌شأنه» موجوداً آخر اكمل منه كمامرّ واللّازم باطل فالملزوم مثله. فبطل كون الصفات الكمالية للواجب ـجل‌شأنهـ زايدة على ذاته فاذا لم‌يكن زايدة على ذاته ـجل‌شأنهـ يلزم ان‌يكون عيناً لذاته ـجلّ‌شأنهـ أوجزء لها والجزئيّة باطلة لما مرّ .

فتعيّن ان‌يكون الصفات الكماليّة للواجب «جل‌شأنه» عيناً لذاته جل سلطانه كما هو مذهب المحقّقين من الحكماء والمتكلمين و جميع ماذكرنا مبسوطاً ، شرح وبيان لماقال الحكماء الكرام والعرفاء العظام: «لايهب الكمال القاصر عنه» و قوله تعالى : «وفوق كلّ ذي‌علم ، عليم» يحتمل ان‌يكون اشارة الى عينيّة الصفات الكماليّة لأن الظاهر من لفظ ـذي‌علمـ هو ان‌يكون علمه زايداً على ذاته كمايقال : «ذومال» و «ذوـولد» و «ذوـحرفة» و «ذوـصناعة» و لما كان لفظ عليم يفيد المبالغة فى العلم فيلزم ان‌يكون عليم اكمل من ذي‌علم على ماقال «جلّ‌شأنه» فوق كلّ ذي‌علم ، عليم . لأن المراد بلفظ الفوق هنا ، ليس هو الفوقيّة الحسيّة بل المراد به هو الفوقيّة بحسب الرّتبة والشرف فيكون عليم أكمل من ـذي‌علمـ و ذلك العليم لوكان علمه زايداً على ذاته يلزم ان‌يكون داخلاً في ذي‌علم و كلّ ذي‌علم فوقه عليم بحكم قوله ـجل‌شأنهـ : و فوق كل ذي‌علم ، عليم .

ثم ننقل الكلام الى ذلك العليم الثاني و هذا النقل لاينتهي الى حدّ فيلزم اما التسلسل المحال أوالانتهاء الى عليم ليس علمه زايداً على ذاته والتسلسل باطل

لمحالیته بحکم براهین ابطال التّلانهایة بالفعل(١) .

فتعیّن الانتهاء الی علیم لایصدق علیه انّه ذوعلم ، و ان علمه زاید علیه فاذا لم‌یکن علمه زایداً علی ذاته فیلزم امّا الجزئیّة اوالعینیّة والجزئیّة باطلة کما مرّ غیر مرّه فتعیّن العینیّة .

فبان بالبرهان ان‌یکون(٢) علم‌الواجب «جل‌شأنه» عین ذاته بمعنی أن

(١) استدلال بظواهر در مقام اثبات عینیت علم حق نسبت بذات خود خیلی عجیب است در مسائل اعتقادی نّص قاطع مفید علم حجت است نه اطلاق و عموم و ظواهر مفید ظن حاصل از دلائل لفظی .

مطلب قابل توجه آنکه : شکی نیست که باید صفات کمالی حق از قدرت و اراده و کلام و . . . عین ذات حق باشد چون علم.و قدرت و سایر صفات کمالی خارج از مقولات جوهری و عرضی عین وجودند و وجود اگر عین ذات موجودی باشد باید، جمیع صفات کمالی عین ذات چنین موجودی باشد و چون وجود در خارج زائد برماهیت نمی‌باشد قهراً علم و صفات کمالی دیگر در خارج عین چنین حقیقتی می‌باشند زیادتی علم و قدرت بر ذات فقط درصورت تحلیل عقل وذهن آنهم‌تعمّل عقلی وذهنی‌است نه‌باعتبار‌وجود‌خارجی.

باید با برهان دیگر نفی ماهیت و حد از حق اول نمود بعد از آنکه از وجود صرف و بی‌حد معانی کلیّه ماهویه نفی شود قهراً صفات حق زائد برذات او خواهند بود ولی در نفی زیادتی صفات کمالی بر وجود حق باید بنابر نفی علیت و معلولیت از ماهیت بحدوث صفات نیز استدلال شود چون در مجردات مطلقا هر صفتی باید عین‌وجود باشد و باندازه وجود دارای سهم از کمالات وجودی باشد وگرنه لازم آید حدوث صفات و زیادتی آن بر وجود خارجی و هاهنا مباحث قدطوینا عن ذکرها حذراً من‌التطویل .

(٢) در این که صفات کمالی از جمله علم باید عین ذات حق باشد شکی نیست چون واجب بالذات باید واجب از جمیع جهات و حیثیات باشد و بحسب نفس ذات جامع جمیع انحای فعلیات و کمالات بوده و فقدان کمالی از کمالات ملازم با ترکیب حق از جهــات وجدان وفقدان خواهدبودووجودمحدودناقص وازمقام‌صرافت وجودکه ازخواص‌حق‌است

←

تجب ذاته . الأقدسيّة مع قطع النظر عن جميع ما عداها مايترتب عليه انكشاف جميع الأشياء انكشافاً تامّاً تفصيليّاً بحيث لاتفصيل اتم منه و الّا يلزم الجهل ـ العياذبالله تعالى ـ و هذا الانكشاف التفصيلى التام لمّا كان مترتباً على بحت

←

متنزّل خواهد بود .

ولی در باب علم بخصوص باید مؤلف توجه به‌اشکال صعب غیر منحل عند کثیر من المحققین نیز می‌نمود چه‌گونه میشود ذات واحد حقیقی بسیط من جمیع الجهات در مقام و مرتبهٔ ذات و موطن صریح وجود خود صور متکثّرهٔ متمایزهٔ از یکدیگر را شهود نماید مؤلف ابداً از این اشکال که شیخ رئیس و معلم ثانی و بهمنیار و کثیری از محققان مثل شیخ اشراق و اتباع او را در مخمصه قرار داده است ابداً اسمی نبرده‌است مگر نه‌آنست که اگر موجودات خارجی قبل از وجود خارجی مشهود حق باشند چون علـم بمعدوم تعلق نمی‌گیرد باید به‌نحوی از انحای‌وجود در مرتبهٔ ذات معلوم و درمشهد ذات‌مشهود ومتمیّز باشند معنای‌علم‌تفصیلی‌حق‌نیز همین‌است علاوه براین‌اشیای خارجی هرگز درعرض‌یکدیگر موجود نیستند بل‌که به‌ترتّب سببی و مسببی تحق دارند و کثیری از حقایق نیز در عرض یکدیگر واقعند و منتهی میشوند بعلل و معالیل طولی این حقایق بهمین صورت ومشخصات و حدود باید مشهود حق واقع شوند .

مؤلف باید این جهت را هم مورد بحث قرار میداد که چگونه وجود صرف واحد منشأ انتزاع این همه‌کثرات متبیز ازیکدیگر می‌باشد وجود واحد بسیط اطلاقی به چه نحو منحل بوجودات متمیزه از یکدیگر میشود امثال این قبیل از اشکالات است که شیخ رئیس و اتباع او ملاك علم عنائی را صور مرتسمهٔ متمیزه میدانند و از ورود این قبیل از اشکالات شیخ اشراق و جمعی دیگر ملاك علم تفصیلی را نفس حقایق خارجی دانسته و بعلم اجمالی در موطن ذات کفایت نموده‌اند و عرفا ملاك علم تفصیلی را تجلی حق بصور اسماء و صفات و اعیان ثابته در موطن واحدیت و تجلی ثانی و مقام واحدیت میدانند .

باید مؤلف در مقام حل این اشکالات برمیآمد در حالتی که با اعتقاد باصالت ماهیت ونفی تشکیك خاصی بل‌که اخص الخواصی ازعهده انحلال چنین‌اشکالات هرگز برنمی‌آید

ذاته الأقدسيّة مع قطع النظر عن كلّ ماعداها فيلزم انيكون هذا الانكشاف التفصيلى التّام ثابتاً لبحت ذاته الأقدسيّة قبل وجود الأشياء و عين وجودها و بعد وجودها على نهج واحد و نسبة غير متبدّلة و غير متغيّرة و يلزم أيضاً ان يكون علمه تعالى بجميع الأشياء ، فى درجة واحدة بحيث يكون العلم بالأسباب و مسبّباتها فى درجة واحدة بحيث لايكون العلم بالأسباب متقدّماً على العلم بالمسبّبات و الّا يلزم الجهل (۱) .

لأن المتأخر لايكون فى مرتبة المتقدم فلابّد انيكون التقدّم والتأخر بين المعلومات التى هى الأسباب ومسبّبات تلك الأسباب لابين العلم بالأسباب و العلم بالمسبّبات لأن العلم بالأسباب و المسبّبات ، أمر واحد بسيط حقّ و هى ذات الواجب تعالى (۲) لأن العلم هو مايترتب عليه الانكشاف و قدثبت بالبرهان المذكور ان بحت الذات الأقدسيّة يترتب عليها انكشاف جميع الأشياء

←

از تقرير مطالب ساده و پيش پا افتاده مشكلى حل نميشود بيان اين قبيل از مطالب كه مؤلف تقرير مى‌نمايد هرگز مورد توجه واقع نميشود ، عجب آنكه غرور علمى مانع شده است كه مؤلف و امثال او در مطالب محققانهٔ ملاصدرا دقت‌كنند و اين قسم خود را پابند بمطالب سست ننمايند :

(۱) لايخفى على‌الخبير فى‌الفن مافيه من‌الاشكالات .

(۲) و فيه اولاً انه يلزم عدم مطابقة العلم للمعلوم والتطابق بينهما واجب‌بالبداهة و من البديهى اذا لميكن العلم مطابقاً للمعلوم يلزم ان لايكون للعلم مطابق و هذا احد معانى الجهل بالمعلوم لأن المعلوم يجب انيكون موجوداً فى موطن وجود العالم اذا قلنا بوجوب انكشاف الحقايق فى العلم قبل ظهورها فى‌الخارج و وجودها فى مرتبة نازلة عن الوجود الحق الأحدى الصرف المتجلى فى‌الحقايق .

انکشافاً، تاماً تفصیلیاً لا اجمالیاً و هذه الذات الأقدسیّة امر بسیط من جمیع الوجوه فلایتصور فیها تقدم باعتبار و تاخر باعتبار آخر و ایضاً التقدم فی العلم و التأخر فی العلم مستلزم للجهل کما مرّ . و یلزم ایضاً ان یکون حقایق الأشیاء و وجوداتها لغواً و ترتب الانکشاف عندالله و مناطیة الانکشاف عنده تعالی لما مرّ من أنّ مناط الانکشاف و ما یترتب علیه الانکشاف ؛ انکشافاً تفصیلیاً تامّاً انّما هو بحت ذاته الأقدسیّة مع قطع النظر عن کل ما عداها و الّا یلزم الجهل الذی یتنفر عنه أدنی عوام الناس کما مرّ (١) .

نعم حقایق الأشیاء و وجوداتها و خواصّها و آثارها منکشفات ومعلومات ولانصیب لشیء منها ولادخل لشیء منها فی ترتّب الانکشاف ومناطیة الانکشاف فیکون لغواً لایترتّب علی شیء فیها الانکشاف عندالله « جل شأنه » (٢) .

(١) وما هو ملاك الانکشاف فی مرتبة ذاته المقدسة اذا لم تکن فیها جهة و جهة و ان قلنا بوجوب جهات متمایزة ، و حیثیات متعدّدة موجبة لتمایز الحقایق عن الآخر وعدم تمایز الأشیاء عن الآخر لایلائم العلم العنایی الذی صار سبباً لإیجاد الحقایق کلّ فی مرتبة وجودها .

معلوم نیست مؤلف با چه برهانی قادر است علم تفصیلی را در ذات حق اثبات نماید درحالی که باید صورعلمی متمیز از یکدیگر باشند عدم تمایز با علم تفصیلی سازش ندارد .

(٢) و اعلم ان من مراتب علمه تعالی انکشاف الحقایق فی مرتبة وجودها الخاص بها و یترتب علی کل من الحقایق الموجودة المتنزّلة الانکشاف و کما انه یجب علمه تعالی بالحقایق قبل وجوداتها یجب علمه بها فی مرتبة وجوداتها الخارجیّة بلافرق فلامعنا لقوله: ولا نصیب لشیء منهـا ولا دخل لشیء منها فی ترتّب الإنکشاف و یظهر من امثال هذه الکلمات عدم تحقّقه فی العلوم الحکمیّة و غفلته عن کیفیّة احاطته القیومیة بالأشیاء و سریانه فی الحقایق الوجودیّة کیف وعلمه تعالی علم واحد شخصی کما ان الوجود واحد شخصی احاطی مرتبة ذاته ومقام نازل وجوده شیء واحد اطلاقی لایقبل التعدّی والتجزّی و التقدّر .

* * *

فظهر ان ذات الواجب «جل‌شانه» مع کونها أمـراً ، بسیطاً ، حقاً بحیث لایکون لها جـزء خارجی ولاذهنی ولاوهمّی و الّا یلـزم الترکیب المستلزم للامکان الذاتی یکون باعتبار بحت ذاته البسیط الحقّة الصّرفة علماً، تفصیلیّاً، تامّاً، بجمیع الأشیاء قبل وجودها و حین وجـودها و بعد وجـودها علی نهج واحد و سنّة غیر متبـّدلة و غیر متغیرة فلایعزب عن بحت ذاته الأقدسیّة بمجرّد بحت ذاته الأقـدسیّة «مثقال ذرة فی‌الارض ولافی‌السّماء» فالعلم امر بسیط صرف حق قایم بذاته فی‌الخارج و واجب الوجود بالذات فی‌الخارج والتکثّر والکثرة انّما یکون فی‌المعلومات بذلک العلم البسیط القایم بالذات فی‌الخارج الواجب الوجود بالذات والخارج و یحتمل ان‌یکون قوله تعالی : «والله واسع علیم» اشارة ماذکرنا . من أنّ ذات‌الواجب «جل‌شأنه» مع کونهـا امراً بسیطاً حقاً صرفا بحیث لاتکثّر فیها بوجه من وجـوه الکثـرة یکون علـماً تفصیلیاً بجمیع ذرات عالم‌الوجود فیکون(۱) ذات الواجب «جل‌شأنه» مع کونها امراً

---

(۱) و اعلم انّ کلّما ذکره فی بیان العلم التفصیلی الإلهی ادعـاء صرف بلادلیل لأنه یجب ان‌یکون جمیع الحقایق من الذرة الی الدرّة مکشوفة فی مقام ذاته بمعنی ان یکون صریح ذاته علماً تفصیلیاً بالأشیاء باعتبار و علماً اجمالیاً بمعناً آخر فهو علم تفصیلی باعتبار عدم محدودیته و صرافته لان صرف العلم علم بکلّشیء و عدم انکشاف حقیقة من الحقایق بحسب الکم اوالکیف ینافی صرافة ذاته ویکون ذاته علماً بشیء وجهلاً بشیء آخر و علم اجمالی لبساطة المعلوم و تعرّیه عن شوائب الجهل فلذا قالوا : انه علم اجمالی فی عین‌الکشف التفصیلی فافهم ومن‌البدیهی ان‌الخالق للاشیاء یجب ان یکون عالماً بالأشیاء مع حدودها و مشخصاتها و و لوازمها و ملزوماتها علی‌الوجه‌الأتم والعلم‌العنایی هوالعلم بالنظام‌الأحسن والنظام‌الخارجی اذاکان ظلاً للنظام‌الربوبی یجب‌ان‌یکون‌علمه‌تعالی‌بحسب

بسيطاً صرفاً حقاً ؛ لاتكثر فيها بوجه من وجوه الكثرة ، امـراً واسماً ــ نهاية الوسع ــ من حيث ترتّب انكشاف جميع الأشياء عليه انكشافاً تفصيلياً تاماً قبل وجود الأشياء و حين وجودها وبعد وجودها على نهج واحد وسنّة غير متغيّرة فيكون الوسعة التامّة العلميّة ثابتة لذات الواجب «جل شأنه» بمجرّد بحت ذاته الأقدسيّة مع قطع النظر عن كلّ ماعدا ذاته «جل شأنه» و عينيّة العلم بهذا المعنى الّذى مرّ مشروحاً من خواص الواجب جل سلطانه لأن العالمين الداخلين فى عالم الامكان من العقول والنفوس المجرّدة لايحصل لهم العلم بين ذواتهم الّا بحضور عين ذلك الغير عندهم اوبحضور صور العلميّة الموجودة بالوجود الظلى عندهم . و لهذا يكون علـومهم بغير ذواتهم منحصرة فى الحضورى و الحصولى و كل عالم بالعلم الحضورى والحصولى جاهل باعتبار اصل ذاته لأنّ كل واحد من العلم الحضورى والحصولى(١) زايد على ذات من كان يعلم الغير

←

بحت ذاته بالأشياء ملازماً لهذاالنظام بحيث يصير سبباً للنظام الخارجى ومعذلك كيف يتفوّه المؤلف بانه لاتقدم ولا تأخّر فى العلم اذا كان التقدّم والتأخّر نحو وجود الأشياء .

خلاصة الكلام يجب على الحكيم المحقق اثبات علمه تعالى بالاشياء مع ملاحظة تمايز الحقايق و لحاظ ارتباط بعضها بالبعض و علمه تعالى بها مع علمه بارتباط العلل بالمعاليل واللّوازم بالملزومات اما كيفيّة اقامة الدليل على هذا المطلب الّذى ماحصل حق تحقيقها الا للأوحدى من الحكماء الإلهيّين يبتنى على مقدمات قد ذكرناها واقمنا البرهان عليها فى حواشينا و شرحنا على كتاب الفصوص و شرحنا على المشاعر و نذكرها مـع تقرير كيفيّة علمه بالأشياء تفصيلاً فى هذه الحواشى اجمالاً عنقريب انشاءالله تعالى .

(١) مؤلف گمان كرده است علم حضورى منحصر است بعلم علت مثلاً بمعلول خود

باعتبار حضور عین ذلك الغیر أوصورته لأنّ کلاً من ذلك الغیر وصورته العلمیّة خارج عن ذات ذلك العالم و لاشبهة فی ان الأمر الخارج عن ذات شیء لایکون ثابتاً له فی مرتبة ذات ذلك الشیء(۱) .

(۵)

[فی نفی العلم الحصولی او الحضوری عن المبدء الاول]

فظهر أمران ، احدهما : ان العالم اذا کان علمه لغیر ذاته بطریق العلم الحضوری والحصولی ، یلزم ان یکون جاهلاً باعتبار أصل ذاته کما مرّ .

←

باعتبار انکشاف معلوم و معلول بحسب صریح وجود خارجی یا علم شیء بذات خود و علم نفس بصور قائم بخود لذا انکشاف حقایق را در موطن ذات و صریح وجود علت اول ـ تعالی شأنه ـ بدون نقش زائد و صورت قائم بذات حق از اقسام حضوری نمیداند در حالتی که خالص‌ترین علم که مبرّا ، از جمیع جهات جهل و عدم است همان انکشاف حقایق است در موطن ذات و مشهد غیب وجود چه آن که حقیقت هر شیء عبارتست از نحوهٔ تعیّن آن در علم ربوبی باعتبار صریح وجود حق و چون حقایق در این مقام بوجود تمامی جمعی أحدی وجود ، دارند و نسبت حقایق خارجی بحق بنحو وجوب و تأکّد و ثبوت حقایق نسبت بوجود خودشان بامکان و خروج از مقام جمعی و تنزل از مقام علم خالص صریح شامل کلّ شیء بحیث لایشذّ عن حیطة وجوده شیء پس اتم انحای علم ، علم حق است بذات خود باعتبار اشتمال این ذات برجمیع اشیاء همان طوری که ازحیطهٔ وجود هیچ وجودی خارج نیست و گرنه از صرافت و محوضت خارج میشود کذلك اتّم انحای علم، علم حق است باشیاء لذا وجدان حق جمیع اشیاء را ملاك انکشاف جمیع حقایق درمقام احدیت وجود است لذا مبدء تجلّی و ظهور اوست در جمیع مظاهر در مقام فرق وجود و شهود حق خویش را در ملابس اعیان باعتبار وجود خارجی و للمتأمّل فیما حققه المؤلف الفاضل مجال واسع و لعمری انّ الخوض فی امثال هذه البحار لیس قسط غواص قریحته «وکل میسر لما خلق لأجله» .

و ثانيهما : ان كل عالم يكون علمه حضورياً اوحصولياً يلزم أن‌يكون فقيراً ، و محتاجاً الى أمـر خارج عن ذاتـه و هـو عين الشيء الحاضر عنده والصّورة العلميّة الموجودة بالوجود الظلى كما مرّ . و لما كان العالم بالعلم الحضورى أوالحصولى يلزم ان‌يكون جاهلاً باعتبار اصل ذاته كما مرّ (۱) ، فيلزم ان‌لايكون علم‌الواجب ـجل‌شأنه ـ بالأشياء حضورياً ولاحصولياً و الّا يلزم الجهل باعتبار أصل الذات و يلزم الفقر والاحتياج الى غير الغير ، اوالى حضوريّة العلميّة الموجودة بالوجود وكل واحد من‌الجهل والفقر نقص عظيم بالنسبة الى ساحة كماله ـجّل‌شأنه ـ فلابّد ان‌لايكون علـم الواجب بالأشياء حضورياً ولاحصولياً بل‌يلزم ان‌يكون بنحو آخر و هو ان‌يكون ذات الواجب ـجّل‌شأنه ـ باعتبار بحت ذاته الأقدسيّة مع قطـع النظر عن جميع ماعدا ذاته الأقدسيّة علماً ، تفصيلياً ، تامّاً ، بحيث لاتفصيل اتم منه بجميع الأشياء قبل وجودها و حين وجودها و بعد وجودها على نهج واحد و سنّة غير متبّدلة و غير متغيّرة و الّا يلزم الجهل كما مرّ .

و بناءً على هذا المسلك التحقيقى البرهانى يثبت للواجب كمالان تامّان مختصان بذاته ـجّل‌شأنه ـ .

احدهما: الوسعة التامّة العلميّة التى لاتمام ولاوسعة فوقها وهذه‌الوسعة التامّة العلميّة ثابتة لذات الواجب ـجل‌شأنه ـ باعتبار بحت الذات الأقدسيّة مع قطع النظر عن جميع ماعداها كما مرّ .

(۱) و فيه ما فيه و قدعرفت وجه فساد ماذكره المؤلف و جعله علم الحق بالأشياء باعتبار صريح ذاته تعالى خارجاً عن العلم الحضورى والحصولى .

و ثانیهما : الغنی الذاتی . لأن ذات الواجب ـجل‌شأنهـ باعتبار اصل ذاته و بحت ذاته الأقدسیّة ، کافیة فی ترتّب انکشاف جمیع الأشیاء عندها ـجلّ جلالهـ انکشافاً تامّاً ، تفصیلیّاً قبل وجود الأشیاء و حین وجودها و بعد وجودها علی نهج واحد و سنّة غیر متغیرة و اذا کانت کافیة فی حصول هذا الانکشاف التفصیلی التام فلم یکن محتاجة الی الغیر و اذا لم‌یکن محتاجة الی الغیر و یکون ذاته باعتبار اصل الذات وبحت الذات الأقدسیّة کافیة فی حصول هذا الانکشاف التفصیلی التام، یلزم ان‌یحصل للواجب ـجل‌شأنهـ الغنی‌الذاتی والاستغناء الذاتی .

و اما العلماء الداخلون(۱) فی‌بقعة الامکان من‌النفوس المجردة والعقول

---

(۱) و لعلّ التعبیر بالعالمین کان احسن و یرد علی ماذکره فی بیان اثبات العلم الحضوری و الحصولی للممکنات ای ذوات المجرّدة و نفیهما عن الحق و اثبات علم ثالث له تعالی وجوه من الایرادات اولاً : علم حضوری منحصر بعلم شیء بذات خود و یا علم بشیء بنفس وجود خارجی معلوم بدون حصول صورت در عالم نمی‌باشد ممکن است نفس وجود علت باعتبار احاطهٔ وجودی وسعه و اطلاق ذات علم تفصیلی بمعلول باشد .

دیگر آنکه همان برهانی که در اثبات علم تفصیلی حق باشیاء قبل از ایجاد تقریر شد در علم عقل اول بعقل ثانی و سایر حقایق امکانی جاری است و در مجرد تام مطلقا علم حصولی تحقّق ندارد «کلّ مجرد یری ذاته فی ذات صاحبه و کان مرآت وجوده و قد ورد مأثوراً المؤمن مرآت المؤمن» عقل اول در ایجاد عقل ثانی (اگر چه موجد حقیقی حق‌است) محتاج بعلم بوجود عقل ثانی است قبل از ایجاد آن این علم بنحو علم حصولی نیست چون در مجرد کمالات بالفعل است وحصول صورت ملازم ماده وامکان وتجسم‌است

در مرتبهٔ مقدم بر وجود عقل ثانی نفس وجود عقل ثانی و علم بآن مصحّح ایجاد نمی‌باشد لابد عقل اول در مرتبهٔ ذات عالم بعقل ثانی است محققان همین قسم علم را علم حضوری میدانند .

النوريّة فعلمهم بغيرذواتهم اما بحضور عين ذلك الغير عندهم اوبحضور صورته العلميّة الموجودة بالوجود الظلّي عندهم(١) فيكون علمهم بالغير اما حضورياً اوحصولياً و كلّ عالم بالعلم الحضوري اوالحصولي فقير ، و محتاج الى امر خارج(٢) عن ذاته كمامرّ .

---

(١) اويكون نفس وجود كل موجود عال علماً تفصيلياً بالغير .

(٢) في العقول الطوليّة والقواهر الأعلين والعقـول العرضيّة بالنسبة الى اصنامها لايجوز ان يكون علمها مأخوذاً من معلولاتها لان العالي لاينفعل عن السافل ولايستكمل به فيكون منشأ علم العقول خزائن غيب الحق و هي غير خارج عن ذوات العقول .

علم بحقايق خارجيه از دو راه ممكن التحقق است و معلوم بعـلم حضوری بر دو قسم است .

یکی آنکه نفس وجود خارجی معلوم بحسب رتبهٔ وجودی متأخّر از عالم باشد و حاضر نزد عالم چون ملاك علم حضور است و شهود و ملاك جهل غيبت و عدم حضور هر چه وجوه تمایز بین عالم و معلوم کمتر باشد علم صافی‌تر و نقی‌تر و از جهات جهل و عدم حضور دورتر است .

دوم آنکه معلوم و عالم در وجود خارجی يك امر و يك حقيقت و علم و عالم و معلوم بوجودی واحد تحقق دارند .

مثل علم مجرد بذات خود و علم علت بوجود معلول خود باعتـبار تحقّق معلول بوجودی اتم و اعلی در ذات علت چه‌آنکه هرمعلوم مفاض قبل ازظهور خارجی بوجودی کاملتر از وجود خارجی و بهستی دورتر از جهات کثرت و غیریت در وجود علت خود موجود است و وجود خاص معلول عبارت است از تجلی و ظهور علت درعین ثابت معلول که برگشت منشأ غیریت و تمایز بهمین عین ثابت و مفهوم کلی می‌باشد .

روی قواعد عقلی و موازین کشفی علت اصلی موجودات آنچنان وجودی است که بوحدته جامع جمیع نشئآت و بصرافته مبدء ظهور کثرات و در مقام و مرتبهٔ ذات خود منشأ انتزاع مفاهیم و معـانی مختلفه است کـه بجهـات متعدد ازآن وجـود حقیقی انتزاع میشوند .

و یحتمل ان‌یکون قـوله تعالی : «والله الغنی و انتم الفقراء» اشارة الی ماذکرنا من تحقیق ما هوالحق فی علم الواجب ـ جل‌شأنه ـ بالأشیاء قبل وجودها و حین وجودها و بعد وجودها .

و ایضاً المسئلة التی هی معرکة الآراء بین العلماء ، انما هی ان‌العلم‌الثابت للواجب جل‌شانه بالأشیاء المتقدم علی‌ایجاد الأشیاء هل هوحضوری اوحصولی اونحو آخر غیرالحضوری اوالحصولی لاجـایز ان‌یکون ذلک العلم المتقدم حضوریاً و الا یلزم تقدم الشیء علی نفسه واللزوم المذکور و بطلان هذا اللازم بیّنان غنیان عن البرهان . ویلزم الجهل ایضاً لأن علمه جل‌شانه اذاکان حضوریاً یلزم ان‌یکون علمه بالغیر باعتبار حضور عین ذلک الغیر عنده و هذا الحضور زاید علی ذاته جل‌شانه فیلزم ان‌یکون هـذا القسم من العلم زایـداً علی ذاته فلایکون ثابتاً فی مرتبة ذاته و یصح سلبه عنه باعتبار مرتبة ذاته فیلزم الجهل باعتبار مرتبة ذاته جل‌شانه و الجهل نقص عظیم یجب تنزیهه جل‌شانه عنه کما مرّ غیر مرة . و ایضاً لما کان علم‌الواجب جل شانه یلزم ان‌یکون حاصلاً له فی الأزل فیلزم ان‌یکون جمیع الأشیاء حاضرة فی الأزل بناء علی القول بکون علمه تعالی بالأشیاء علماً حضوریاً وحضور جمیع‌الأشیاء فی‌الازل مستلزم لقدم العالم بجمیع اجزائه حتی‌الحادث‌الیومی واللازم مع‌کونه فطری‌البطلان مخالف‌للنقل والعقل.

امّا النقل (فظ) لان حدوث العالم ثابت باجماع الملیین . و اما العقل فلان العالم مشتمل علی جـزئین . احـدهما : مالایتوقف وجـوده علی الامکـان الاستعدادی و هذا الجزء قدیم عند القائلین بقدم العالم . و ثانیهما : مایتوقف وجوده علی الامکان الاستعدادی کالحادث الیومی و هذا الجـزء حادث عند

القائلين بقدم العالم أيضاً كما لايخفى على المتتبّع .

ولاجايز أيضاً انيكون حصولياً لوجوه .

الأول ان كل عالم يكون علمه علما حصولياً ؛ يلزم انيكون علمه زايداً على ذاته و خارجاً عن ذاته و كلّ أمـر خارج عن ذات شيء لميكن ثابتاً له فى مرتبة ذاته، فيصحّ سلبه عنه اذالوحظ باعتبار ذاته وبناءاً على هذا يلزم انيكون كلّ عالم بالعلم الحصولى فاقد العلم باعتبار اصلِ ذاته و مسلوب العلم باعتبار اصل ذاته فيكون كلّ عالم بالعلم الحصولى جاهلاً والجهل نقص عظيم يجب تنزيهه ـجل شانهـ عنه .

والثانى : ان كلّ عالم بالعلم الحصولى يكون قابل العلـم و قابل العلم لايجوز ان ايكون فاعلاً لعلمه الذى يكون قابلاً له و الاّ يلزمالدّور والتسلسل لأن العالم بالعلم الحصولى لايكون الاّ المجرّد القـايم بالذات و كلّ مجرّد قائم بالذات يكون فعله مسبوقاً بالعلم كما مرّ و ذلك العلم السابق ان كان عين العلم اللاحق ؛ يلزمالدّور اى تقدم الشيء على نفسه و ان كان غيره ننقل الكلام اليه . فامّا ان يذهب الى غير النهاية فيلزم التسلسل اويرجع ؛ فيلزمالدّور و هما باطلان و ملزوم الباطل ، باطل .

فتعيّن انيكون فاعل العلم الحصولي أمر آخر غير القابل للعلم الحصولى و بناء على هذا لايجوز انيكون علم الواجب ـجل شأنهـ بالأشياء علماً ، حصولياً و الاّ يلزم انيكون قابل العلم فقط و يكون فاعل علمه امراً ، آخراً خارجاً عن ذاته و ذلك الأمر لايجوز انيكون ممتنع الوجود بالذات لأنّه معدوم لايكون فاعلاً و مؤثراً و ذلك بيّن .

ولایجوز أیضاً ان یکون واجب الوجود بالذات لأنه مستلزم لتعدد الواجب بالذات وهو باطل . و یلزم الترجیح بلامرجّح أیضاً . و یلزم ایضاً ان یکون احد الواجبین بالذات مفیضاً و الآخر مستفیضاً فیلزم ان احد الواجبین وهوالمفیض اکمل من الآخر و هو المستفیض لأنّ المفیض اکمل من المستفیض بلاشبهة .

و أیضاً ننقل الکلام الی الواجب المفیض و نقول : لمّا کان موجد الصور العلمیّه کما هو المفروض فیکون موجداً للکمال و موجد الکمال یجب ان یکون حین ایجاد الکمال متّصفاً بکمال اکمل من الکمال الذی ترتّب علی ایجاده فیلزم ان یکون عالماً و مفیضاً بعلم اکمل من العلم الذی یوجده فیکون له علم سابق علی العلم الذی تترتب علی ایجاده فننقل الکلام الی ذلك العلم السابق و نقول : ذلك العلم السابق امّا عین ذاته اوزاید علی ذاته و علی تقدیر ان یکون زایداً علی ذاته فهو اما حصولی اوحضوری و هما باطلان کما مرّ .

فتعیّن ان یکون عین ذاته فیلزم ان یکون کون العلم عین الذات من خواص الواجب بالذات . فکلّ واجب الوجود بالذات یلزم ان یکون علمه بالأشیاء عین ذاته کمامرّ .

وبناءً علی هذا لایتصوّر ان یکون ما هو واجب الوجود بالذات یستفیض العلم من الغیر سواء کان ذلك الغیر واجب الوجود بالذات و لایجوز ایضاً ان یکون ممکن الوجود بالذات و الاّ یلزم ان یکون ممکن الوجود اکمل من واجب الوجود ، بناءً علی ان المفیض اکمل من المستفیض کما مرّ . و ایضاً : موجد العلم ، موجد الکمال و کلّ موجد الکمال یلزم ان یکون حین ایجاد الکمال متّصفاً بکمال اکمل من الکمال الذی یترتّب علی ایجاده . و بناءً علی هذا یلزم

انیکون موجد العلم عالماً بمایوجده قبل انه یوجده و ذلك العلم السابق لما بحضور عین مایوجده فیلزم الدور ای : تقدم الشیء علی نفسه و ذلك بیّن الأستحالة . اوبحضور صورته العلمیّة الموجودة بالوجود الظلّی فننقل الکلام الی هذه الصّورة(١) العلمیّة السابقة الموجودة بالوجـود الظلّی ؛ فنقول : لابّد لها من فاعل و فاعل الصّورة العلمیّة الموجودة بالوجود الظلّی لابّد انیکون عالماً بمایفعله و یوجده قبل ان یوجده و یفعله . و ننقل الکلام الی هذا العلم السابق و هذا النقل لاینتهی الی حدّ ؛ فاما ان یذهب الی غیرالنهایة بالفعل فیلزم التسلسل المحال اویرجع فیلزم الدور المحال و هذا التسلسل او الدور انما یلزم من کون علم الواجب جل شانه بالأشیاء قبل وجـودها علماً ، حصولیاً فیکون ذلك العلم الحصولی ملزوماً للمحال وملزوم المحال معدوم ازلاً وابداً (١) فیکون ذلك العلم الحصولی معدو«ما» ازلاً وابداً والثالث ان العالم بالعلم الحصولی یلـزم انیکون کماله حاصلاً بأمـر غیر ذاته فیلـزم انیکون

(١) و اعلم ان هذه الصورة المعقولة مترتبة علی العلم الاجمالی الذی کان عین ذاته تعالی و تقدم العلم الذی کان عین الذات علی هذه الصورة تقدّم ذاتی بل ان سئلت الحق ان هذه الصور المفصله صورة و مظهر للعلم الذی کان عین ذاته و کان شأنه البطون و الخفا و ظهوره هذه الصور التفصیلی و بحکم اتحاد الظاهر و المظهر و وحدة المعنا والصورة و مقام غیب الوجود کانت متحدة ؛ اتحاداً لایعرفه الاّ من اکتحلت عینه و ذاق من مشرب التحقیق .

(٢) این تسلسل منقوض است بعلم نفس بصور ادراکیه بدون شك نفس ناطقه بعد از ممارست در علم دارای ملـکهٔ خلّاق صور تفصیلی می‌شود باین معـنا شیخ رئیس تصریح نموده‌است و قد اشتهر عنهم : «العقل البسیط الإجمالی خلّاق للصور المفصلة» می‌توان گفت صورت مفصله معلول نفسند و مسبوق بصور اجمالی هر معلولی باید مسبوق الوجود باشد بعلم تفصیلی قبل از وجود خارجی خاص خود و یلزم الدور اوالتسلسل .

مستکملاً بغیر ذاته و محتاجاً فی کماله الی امر غیر ذاته فیکون فقیراً ، الی غیر ذاته و هذا نقص عظیم بالنسبة الی ساحة عزّه ـجلّ شأنهـ .

(٦)

[فی ابطال القول بثبوت الماهیات منفکة عن الوجود]

و اعلم ان القائلین بثبوت المعدومات «ثبوتاً ازلیاً» توهّموا : ان هذا نافع فی تصحیح علم الواجب ـجل شأنهـ بالأشیاء قبل وجودها ؛ بناء علی ان الأشیاء وان کانت معدومة فی الأزل لکنها ثابتة فی الأزل فباعتبار الثبوت الازلی حاضرة عنده تعالی فی الازل فلم یلزم نفی العلم .

وهذا توهّم فاسد لأن الأشخاص الثابتة فی الأزل غیر الاشخاص الموجودة فی اللاازل لان الاشخاص الموجودة فی اللا ازل، اشخاص حادثة فی اللا ازل و هذه الأشخاص الحادثة فی اللا ازل لیست أشخاصاً ، ازلیة ، فلم یکن حاضرة عنده تعالی فیلزم الجهل «العیاذ بالله» فلم یکن القول بالثبوت نافعاً . و ایضاً قد مرّ ان العالم بالعلم الحصولی یلزم ان یکون جاهلاً باعتبار الذات کما مرّ مشروحاً . فالقول بثبوت المعدومات فی الأزل علی تقدیر تسلیم معلولیّته انما یکون مفیداً ، الاثبات العلم الحضوری للواجب ـجل شأنهـ فی الأزل و قد مرّ مشروحاً انه لایجوز ان یکون علم الواجب ـجل شأنهـ بالأشیاء حضوریاً و لاحصولیاً فلانطول بالاعادة .

و لمّا بطل العلم الحضوری والحصولی علی الوجه الذی مرّ مشروحاً فتعیّن ان یکون علم الواجب ـجل شأنهـ بالأشیاء قبل وجودها بنحو آخر غیر الحضوری والحصولی و هو ان یکون ذات الواجب ـجل شأنهـ باعتبار بحت ذاته الأقدسیّة مع قطع النظر عن جمیع ماعدا الذات الأقدسیّة ؛ علماً ، تفصیلیاً

تامّاً ؛ بحیث لاتفصیل اتمّ منه فیترتب علی بحت ذاته الأقدسیّة انکشاف جمیع الأشیاء انکشافاً ، تفصیلیاً ، تامّاً ؛ قبل وجود الأشیاء و حین وجودها و بعد وجودها علی نهج واحد و سنّة غیر متغیّرة و غیر متبدّلة کما مرّ غیر مرّة .

والرّابع : ان علم الواجب بالذات ـ جلّ شأنه ـ لوکان حصولیاً یلزم ان یحصل و یرتسم فی ذاته الصور العلمیّة للاشیاء و هذه الصور العلمیّة، ممکنات بالذات، موجودات ، مرتسمه فی ذات الواجب ـ جلّ شأنه ـ فیلزم استکمال الواجب بالذات بالممکن بالذات بناء علی ان کل عالم بالعلم الحصولی یکون علمه الحصولی کمالاً ؛ لأنه لولا ذلك العلم حاصلاً له لکان جاهلاً (١) ناقصاً فتصیر

(١) منشأ حصول صور مرتسمهٔ در ذات ، ذات حقّست که صور علمیّه منبجس از این ذات بهجت انبساط است از برای دفع این توهّم شیخ‌رئیس و اتباع او مفصل مطالبی تحقیقی و دقیق بیان نموده‌اند . قول بصور مرتسمه باطل است ولی وجه بطلان آن این نیست که صور ممکنات منشأ استکمال و انفعال حق و موجب اتحاد جهت فاعلی و قابلی می‌باشند امثال شیخ رئیس فاضل فلاسفه از التزام به‌این قبیل توالی فاسدهٔ بدیهی هرگز غافل نمی‌باشند و صور مرتسمهٔ معقوله ، چون‌لوازم متأخّرند ازذات بسیط که واحد من جمیع الجهاتست‌کمال ذاتی حق محسوب نمی‌شوند، «فیکون علوّه ومجده بذاته لابلوازمه التی هی المعقولات . . . والصور العقلیّة و ان کانت أعراضاً فیه فلیس ممّا یتّصف بها اوینفعل عنها . اتصاف حق به وجوب وجود علت مبدئیت او نسبت باین لوازم است .

کما این که حیثیّت ایجـاد حق نسبت به‌صور علمیه مرتسمه عین جهت معقولیت آنهاست فلاحاجة الی اثبات علم آخـر کما ان النفس علة ایجابیّة بالنسبة الی الصور العلمیّة القائمة بالنفس قیاماً صدوریاً و فی ایجادها للصور لایحتاج الی علم تفصیلی سابق علی الصور . . . و مما ذکرنا ظهر وجوه الخلل فیما افـاده المؤلف فی ابطال الصور المرتسمة و ان کان الحق عندنا ان الحق بنفس ذاته یعقل الأشیاء عقلاً بسیطاً اجمالیاً فی عین الکشف التفصیلی .

بسبب تلك الصور العلميّة ، عالماً ، کاملاً ، فيصدق على تلك الصور العلميّة انها زينة لذات ذلك العالم بالعلم الحصولى و انها مكملة(۱) لذات ذلك العالم بحيث لولم يكن تلك الصور العلميّة مرتسمة فى ذات ذلك العالم بالعلم الحصولى لكان ذات ذلك العالم ذاتاً ، ناقصة جاهلة فيلزم ان يكون ذات الواجب ـ جل شأنه ـ مستكملة بتلك الصور العلميّة المرتسمة فيه الممكنة بالذات ، و استكمال الواجب بالذات بالممكن بالذات ، نقص عظيم يجب تنزيهه ـ جل شأنه ـ عنه .

و يلزم أيضاً ان يكون حال الواجب بالذات مثل حال العالمين بالعلم الحصولى الداخلين فى عالم الامكان من حيث حصول النقصان باعتبار أصل الذات و حصول الكمال باعتبار الصور العلميّة المرتسمة فى ذات العالم بالعلم

(۱) وقدعلمت ان الصور المتأخّرة عن الذات التى كانت حيثيّة معقوليتها عين جهة وجودها و صدورها لايمكن ان تكون سبباً لتكامل ذات الحق الأول و الكثرة الحاصلة فى الذات بملاحظة فيضان الصور و انبجاس المعقولات عنه ـ تعالى شأنه ـ انما هو بعد الذات الأحديّة بترتيب سببى و مسببى غير زمانى لاينثلم بها وحدة الذات و به صرّح **المعلم الثانى** بقوله : «واجب الوجود مبدء كلّ فيض و هو (ظ) على ذاته بذاته فله الكل من حيث لاكثرة فيه فهو ينال الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته و علمه بذاته و يتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل فى وحدة . . .»

بدون تردید جمیع کمالات وجودی باید در مقام صرافت وجود بدون تناهی ؛ خالی از تکثّر موجود باشد از جمله صفت علم و لیکن مؤلف فاضل از تقریر تصویر تعقّل جمیع کثرات با حفظ وحدت حق و با لحاظ تمایز معلومات در ذات بسیط حقیقی عاجز است و از بیان تحقیقی ان (کأنّه) فرار می‌کند .

کسی که مراتب وجودی را ماهیات متکثّره و معالیل امکانیه را حقایق متباینه میداند هرگز از عهده اثبات علم تفصیلی حق در مقام ذات برنمیآید و از دفع اشکالات وارد بر این مسأله عاجز خواهد بود .

الحصولی و کون الواجب بالذات ـجل‌شأنهـ شریکاً ـ للممکنات فی نقصان الذات باعتبار أصل الذات و فی کمال الذات باعتبار صور العلمیّة المرتسمة فی ذات العالم بالعلم الحصولی و کون‌الواجب‌بالذات ـجل‌شأنهـ شریکاً للممکنات فی نقصان الذات باعتبار اصل الذات و فی کمال الذات باعتبار الصور العلمیة المرتسمة فیها نقص عظیم یجب تنزیهه ـجل‌شأنهـ عنه . و أیضاً یلزم ان‌لایثبت للواجب بالذات الغنی الذاتی لأفتقاره فی ثبوت العلم له الی الصّورة العلمیّة المرتسمة فی ذاته ـتعالیـ لوکان علمه بالأشیاء حصولیّاً کما مرّ غیر مرّة .

الخامس : نقل الکلام الی تلک الصور العلمیّة المرتسمة فی ذات الواجب ـجل‌شأنهـ فانها لایجوز ان‌یکون ذات الواجب ـجل‌شأنهـ علة قابلیة فقط لتلك الصورالعلمیة والا ّیلزم‌القبول والا نفعال من‌الغیروالّلازم‌باطل‌فالملزوم مثله‌فیلزم ان‌یکون فاعل‌تلك‌الصور هوذات‌الواجب‌ـجل‌شأنهـ(١). فایجادها[اماان‌یکون] بالعلم السابق اوبغیر العلم السابق ، و کلّ واحد منه [باطل] کما مرّ فلانطول بالاعادة و اعلم ان لنا مقدمة بدیهیّة فطریّة ، فطرت علیها العقول النوریّة والنفوس المجرّدة الانسانیّة و هی ان کل ما بالغیر فرع الغیر و متفرّع علیه و وجوده و تحقّقه بدون وجود أصله ممتنع و وجود أصله ممتنع بالذات بحکم بدیهة کل عاقل حتی البله و الصّبیان من افراد الانسان و باعمال هذه المقدمة

(١) اجتماع فاعل و قابل ، در مطلق اتصاف لازم نمی‌آید و جمعی از أعلام ، در مقام دفع این قبیل از مناقشات ، مفصل بحث نموده‌اند بسیط غیر قابل انفعال معرّا ، از ماده و علایق آن هرگز محلّ حوادث و انفعال واقع نشود و ارتسام صور علمیه در ذات سبب حلول ملازم با حدوث لازم جسم نمی‌شود کماذکره صدرالحکماء والمحقّق الداماد وقبلهما الشیخ و اتباعه .

البدیهیّة یمکن اثبات وجود الواجب الوجود بالذات .

و کذا یمکن اثبات الصفات الکمالیّة بحیث یظهر عینیّة الوجود و عینیّة الصفات الکمالیّه علی ماسیجیی تفصیلاً باذن‌الله ـتعالی‌ـ .

بأن یقال : الممکن الوجود بالذات ، مسلوب ضرورة الوجـود والعدم بالنظر الی ذاته کما مرّ . و کل امر لم‌یکن الوجود ضروریاً ذاتیاً له ، یلزم ان لایکون وجوده عیناً له و لاجزءً له و الاّ یلزم ان‌یکون ضروریاً ذاتیاً له هف

و اذا لم‌یکن عیناً ولاجزءً له ، یلزم ان‌یکون زایداً ، علی ذاته و کلّ امر زاید علی ذات شیء لایُثبت لذلک الشیء الاّ بعلة فیکون معلولاً لعلّة و وجود الممکن بالذات لما کان زایداً علی ذاته فیلزم ان لایثبت له الاّ بعلّة . و تلک العلّة لایجوز ان‌یکون ذات الممکن بالذات و الاّ یلزم ان‌یکون ذات واحدة خالقة لنفسها و موجدة لنفسها بناء علی ان‌الوجود الخارجی للممکن بالذات لیس امراً ، انضمامیاً ، خارجیاً و الاّ یلزم الدّور ، أوالتسلسل فیکون امراً ، انتزاعیا ، معدوماً ، فی‌الخارج ولایجوز ان‌یکون المعدوم الخارجی یتعلّق به الجعل الخارجی و الایجاد الخارجی و مایترتب علی الجعل الخارجی و الایجاد الخارجی یجب ان‌یکون شیئاً خارجیاً و موجوداً ، خارجیّاً .

فلوکان الوجود الخارجی للممکن بالذات حاصلاً ، له بایجاده الخارجی و جعله الخارجی و یلزم ان‌یکون ذات الممکن بالذات الموجوذة فی‌الخارج ؛ خالقة لنفسها و جاعلة لنفسها و یلزم ان‌یکون الخالق عین مخلوقه و الجاعل عین مجعوله و ذلک فطریُ الاستحالة لأنّ ذات الخالق علّة فاعلیّة والعلّة‌الفاعلیّة خارجة عن ذات المعلول .

لأن العلّة ينقسم الى قسمين ، علـة صدوريّة ، و علـّة تأليفيّة . والعلّة التأليفيّة داخلة فى حقيقة المع كالمادة والصّورة والجنس والفصل . و أيضاً لأشبهة فى ان الجاعل الخارجى والموجد الخارجى والخالق الخارجى يترتب على جعله الخارجى وايجاده الخارجى؛ موجود خارجى مترتب على الجعل الخارجى والايجاد الخارجى فيلزم أنيكون فـرعاً ، متأخّراً عن ذات الجاعل والموجد تأخّراً ، عقليّاً . فلوكان المخلوق والمجعول عين الخالق والجاعل يلـزم ان يكون ذات الأصل عين ذات الفرع و ذات المتفرع عليه عين ذات المتفرّع .

فيلزم تقدّم الشىء على نفسه و يلزم انيكون الشىء موجوداً قبل وجوده فظهر انه لايجوز انيكون الممكن بالذات علّة ، موجدة لنفسه و جاعلة لنفسه و خالقة لنفسه فلابّد انيكون موجد الممكن بالذات و جاعله و خالقه أمراً ، خارجاً ، عن ذاته و ارتكاب التسلسل على تقدير تسليم حقّيته لايكون نافعاً لأن مجموع الممكنات الصرفة الملحوظة بعنوان الاجمال اى معروض المجموعة و معروض الهيئة الاجتماعيّة بحيث لايشذ منها ممكن فى حكم ممكن واحد من حيث الاحتياج فى وجوده الى علّة موجدة خارجة عن ذات ذلك المجموع فكما ان الممكن الواحد لايجـوز انيكون موجـداً و خالقاً ، لنفسه فكذلك سلسلة الممكنات المتسلسلة سواء كانت متناهية أوغير متناهية لايجوز أنيكون علّة موجدة لنفسها .

فظهر انّه لافرق بين الكلّ الافرادى والكل المجموعى فى امتناع ان يوجد الممكن نفسه و فى الاحتياج الى علّة موجـدة خارجة عن ذات الممكن سواء كان الممكن واحداً ، اوكثيراً و على تقدير كونه كثيراً سواء كان متناهياً

اوغیرمتناه فبان بالبرهان : ان وجود الممکن بالذات وجود لایجوز انیکون مستنداً الی امر خارج عن ذاته و انیکون ذلك الخارج موجدالوجوده .

(٧)

[فی انالوجود غیر منحصر فیالوجودالامکانی]

فبان بالبرهان ان من خواص وجود الممکن بالذات انیکون وجوداً بالغیر و صادراً من الغیر فلاجایز انیکون الوجود منحصراً علیالوجود بالغیر بللابدّ ان ینتهی الی وجود لایکون بالغیر بلیکون وجوداً بالذات ای وجوداً بلاعلّة لأنه لولمینته الی الوجود بالذات یلزم انلایتحقّق الوجود بالغیر لما مرّ من ان ارتکاب التسلسل لایکون نافعاً لأن سلسلة الممکنات سواء کانت متناهیة اوغیر متناهیة ممکن ملاحظتها بعنوان الاجمال فاذا قیل مجموع الممکنات الموجودة ای معروض المجموعیة و معروض الهیئة الاجتماعیة بحیث لایشذ منه ممکن من الممکنات لایجوز انیکون علّة موجدة لنفسها ؛

ملاشمسای گیلانی «قدّه» در رسالهٔ «اظهارالکمال علی أصحابالحقیقة والحال» گفته است : «کمال خیر مؤثّرست ، ونقص شرّ منفرست ولهذا کمال هر موجود ، مطلوب اوست و ملتذ ، و مبتهج و نقص او مهروب و از او متألّم (١) .

و کمال دو قسم است یکی : ظهور و تحقّق اصل ذات و ذاتیات . و دوم: ظهور و تحقّق زینت ذات و ذاتیات است و نقص که در مقابل کمال است او نیز دو قسم است :

---

(١) رسالهٔ اظهارالکمال نسخهٔخطی، بخط مؤلف نسخهٔ کتابخانهٔ مجلسشورای ملی.

یکی : عدم ظهور وتحقّق ذات وذاتیّاتست ، و دوم : عدم تحقّق زینت ذات ، و ذاتیّاتست . پس حقیقت نقص ، راجع است بعدم و نقص تامّ ، عدم ذات و ذاتیاتست چه هرگاه ذات و ذاتیّات نباشد ، زینت ذات و ذاتیّات هم نخواهد بود . أمّا هرگاه ذات و ذاتیات ، باشند و زینت ذات و ذاتیات نباشد نقص کم‌تر خواهد بود . و حقیقت کمال راجع است بظهور و تحقّق و وجود .

پس هر شیء را شوق جبلّی و اشتیاق حقیقی است بهر دو قسم کمال خود و نفرت حقیقی است از هردوقسم از نقصان ـ پس هر امری که تاب وجود و حقیقت و کمال وجـود و حقیقت داشته باشد او را شوق جبلّی است بسوی هردو کمال خود و نفرت حقیقی است از هردو نقصان خود چه فاقد الکمال ، نظر بذات و قابل الکمال ، نظر بذات مثل ممکنات، محتاج است بکمال وظاهر است که هرمحتاج‌الکمال، طالب الکمال است وشوق حقیقی دارد بکمال خود، پس جمیع‌الممکنات طالب الکمالند و جویای واهب‌الکمال حقیقی‌اند که آن واجب‌الوجود بالذات بالذاتست که مفیض‌الوجود والحقیقة ، حقیقت اوست و باقی شروط و ادوات و این معنی عشق ساری در کلّ می‌تواند شد(۱) و نعم ماقال العارف :

---

(۱) اثبات سریان عشق در جمیع موجودات از جمله اجسام و مواد امر مشکلی‌است بل‌که بامبانی این حکیم دانا اثبات آن محال‌است برای آنکه عشق و حبّ بکمال و شوق به‌اکتساب کمالات‌متفرعست بروجود علم و سریان شعوردر مادیات و انواع مادیّه و گرنه بااعتقاد بعدم‌وجودعلم‌وادراك در مادیات چگونه میشود شوق و عشق در حقایق مادی اثبات نمود مؤلف محقق و استاد او میرداماد و جمعی کثیر از اتباع مشّاء علم را منحصر به‌وجود مجرد عاری از ماده میداند بنابراین ثبوت شوق وعشق درموجودات ـعلی نحو من‌المجازـ ←

ندانم آن گل خودرو ، چه رنگ و بو دارد
که مرغ هر چمنی گفتگوی او دارد

و هیچ موجود ، بماهو موجود ، نقص ندارد چه حقیقت نقص عدم است بلی می‌شود که شیء موجود مصحوب نقص باشد باین معنا که مشتمل نباشد بوجود زینت ذات خود وملایم ذات خود و درین صورت شیء موجود بما هو موجود ـ شرّ ، نخواهد بود بالذات و بالحقیة بل که مصحوب الشرّ خواهد بود . و شریّت مصحوب‌الشرّ ، شریّت بالعرض است نه شریت بالذات .

پس او موجود فاقد زینت ذات خود و ملایمات ذات خود را شرّ بالذات نتوان گفت حقیقة . پس شرّ بالذات یا عدم اصل ذات و ذاتیاتست و یا عدم

←
می‌باشد .

ما در جای خود بیان نمودیم : نفی ادراك از وجودات غیر مجرد باید متوجه ادراك مرکب باشد و علم ثابت و شوق و عشق موجود در مادیات همان علم و عشق بسیطاست .

دلیل براین اصل شامخ که کثیری از فحول از ، درك آن عاجزند آنستکه : علم و قدرت و اراده و حب و عشق و سایر کمالات وجودی در مبدء وجود عین وجوداست .

مقدمهٔ دیگر آنکه : صریح ذات حق علت حقایق وجودی‌است و معلول ، مفاض ، و متنزل از صریح ذات علت اصلی‌است .

بنابراین همه شئون وجودی ، مثل اصل وجود ، نازل از سماء اطلاق بارض تقییدند بدون آنکه تبعُّض یا تجزی در آن حاصل آید . فرقی که هست هرچه وجود قوی‌است کمالات وجودی نیزقوت دارد تابرسد بأخسّ وجودات‌که ماده وهیولی باشد بقدر حوصلهٔ وجود کمالات وجودی نیز در موطن ماده ظهور دارند اگر از مرتبه‌یی از حقایق علم و قدرت و عشق و حب نفی شود لازم آید که : صریح وجود حق علت تام وجود نباشد .

زینت ذات و ذاتیات و عدم ملایمـات ذات ، و ذاتیاتست بطـریق منع‌الخلوّ نه منع الجمع .

پس هرچه در عالم وجود داخل است و معدوم نیست حقیقةً شرّ بالذات برو ، محمول نمی‌شود بل‌که همه خیرند بالذات . و نعم ماقال‌العارف :

جهان ، چون ، چشم و خـطّ و خال و ابروست

که هرچیزی ، بجـای خویش ، نیکوست

اگرشر، محمول میشود به‌بعض‌اشیای موجوده باعتبار صحابت شر بالذات خواهد بود نه‌آنکه او ، شر بالذاتست. مثلاً المی که عارض عضومی‌شود به‌این اعتبار که الم موجود در عضوست شر بالذات نیست . بل‌که ، شر بودن الم ، باعتبار صحابت شرّ بالذاتست که آن عدم راحت بدن‌است و عدم بعض ملائمت بدن ، و همچنین وجود حقد ـ و حسد ـ و کینه ـ و ریا شرّ بالذات نیست و شربالذات براینها حقیقةً محمول نمی‌شود ، بل‌که شریت این‌ها به‌صحابت شر بالذاتست! چه وجود «حقد و حسد و ریا» مصحوب عدم کمال نفس ومصحوب عدم زینت ذات نفس و عدم ملائمات اوست .

و همچنین وجود شیطان ، شرّ بالذات نیست و ـ شر ـ بر او محمول نمی‌شود حقیقةً بل‌که شر بودن او بالعرض‌است باین‌معنا کـه مصحوب شر بالذاتست . چه وجود شیطان ، مصحوب عدم زینت ذات خود و ملایمات ذات خوداست بل‌کـه مصحوب عدم زینت ذات و ملایمات ذات بعضی موجودات دیگر، هم هست .

وچون وجود شیطان ، مصحوب شرور بالذات ، بسیارست چنانچه از حد

افزون و ازاندازه بیرون‌است توهم‌کرده میشودکه وجود شیطان شرّ بالذاتست و همچنین وجود افعی و وجود زهر او شرّ بالذات نیست چه مناسب وجود افعی ـ زهر ـ است و زهر ، از ملایمات مزاج اوست .

اما زهر او ، چون در بعضی از مزاج‌ها موجب هلاک‌می‌شود مصحوب شر بالذاتست که آن عدم حیاتست در بعضی‌احیان توهّم کرده می‌شود که زهر او شرّ بالذاتست و این باطلست .

چه اشتباهی که ناشی شده‌است از عدم فرق ، میان مصحوب شرّ بالذات و میان شرّ بالذات چنانچه بتفصیل مذکور شد .

و از آنچه به‌تفصیل دانسته شد معلوم شد که: شرّ بالذات ، نیست مگر عدم و خیر بالذات نیست الاّ وجود و کمال وجود و زینت وجود و از این‌جاست که حکما گفته‌اندکه : «الخیر هوالوجود والشرّ هوالعدم» وچون واجب‌الوجود فیّاض علی‌الاطلاق وکریم وغنی علی‌الاطلاق‌است‌وشك‌نیست که فیاض علی الاطلاق و غنی علی‌الاطلاق و کریم علی‌الاطلاق شأن او عطای وجوداست بر فقیران و هیچ فقری واپس‌تر از فقر دروجود وحقیقت نیست و هیچ بخششی بالاتر از وجود بخشی وحقیقت‌بخشی نیست ولهذا بالاترین ضیافت کریم علی الاطلاق و بهترین بخشش کرم او افاضهٔ وجود و افاضهٔ کمال وجود وکمال حقیقت‌است .

ودانسته شدکه شأن فیّاض وکریم و غنّی علی‌الاطلاق افاضهٔ وجوداست برفقراء و جمیع ممکنات اسیر سلسلهٔ نهایت فقر و احتیاجند که آن احتیاج در وجود و حقیقت‌است و در مبدء فیّاض و کریم علی‌الاطلاق و غنّی بالذات بخل

نیست پس برکریم علی‌الاطلاق و فیّاض و غنّی علی‌الاطلاق لازم‌است بفضل و کرم علی‌الاطلاق خود بغور فقیران علی‌الاطلاق خود رسیده نوعی فرمایند که فقیر بالذات از فقرای بالذات‌که آن سکّان سواد اقلیم امکانند بحظ ونصیبِ خود از کرم وجود که در حوصلهٔ او گنجد ، فایض گردد « بمنّه و کرمه » و گرنه لازم آید بخل در مبـدء فیّاض و غنّی و کریم علی‌الاطلاق و این قبیح است عقلاً .

پس هرممکن از ممکنات ، تاب هرقسم وجود که داشته باشد ، فیّاض علی الاطلاق تقصیر نخواهندفرمود و آنچه در حوصلهٔ او گنجد و تواند برداشت باو میرساند و دور نیست که قول خدای تعالی که « واللهالغنی وانتم‌الفقراء » است و قول خدای تعالی: «شهدالله انه لااله الا هو والملاءکة واولواالعلم‌قائماً بالقسط» است اشارت باشد به‌آنچه بتفصیل مذکورشد. و همچنین قول سیّدـ المرسلین «صلی‌الله علیه وآله‌الطاهرین» که : «کلٌ میسَّرٌ لما خلق له» است می‌تواند بود که اشارت باشد بآنچه به‌تفصیل مذکور شد . و تفاوت در فیض وعطامیان فقرایی‌که ممکناتند ناشی ازتفاوت در قابل ـ قوابل ـ خ‌ل ـ چه‌آنکه نسبت فیّاض علی‌الاطلاق و کریم و غنّی علی‌الاطلاق بجمیع فقرا علی‌السّویّه است .

مثلاً ثلاثه تاب‌افاضهٔ زوجیّت ندارد(۱) و اربعه تاب افاضهٔفردیّت ندارد.

---

(۱) لایخفی که امور انتزاعی مجعول بالذات نیستند و مجعول نفس حقایق وجودی است آنهم بجهت وحدت که اصل ماء ساری و جاری در قوابل واودیه واحداست و تکثّر ناشی از قوابل است .

و امر مجرد تاب افاضهٔ وجود مادی ندارد و از آنکه فیّاض علی‌الاطلاق «العیاذ بالله» تقصیر کرده و امر مادی را وجود شریف نداده که آن وجود مجردی است بل‌که عدم افاضهٔ وجود شریف بامر مادی ، از نقصان قابل‌است نه از نقصان فاعل چه امر مادی تاب وجود مجردی ندارد . پس نقصان ازطرف امر مادیست و گرنه در فیّاض مطلق بخلی نیست و او خیـر محض‌است و «و از خیـّر محض جز نـکویی ناید» پس امر نقص و تقصیر که واقع‌است از طرف قابل‌است نه از طرف فاعل و هرچه از طرف فاعل‌است همه حسن‌است .

و یحتمل که قولِ خداوند که فرمود : « مااصابك من حسنة فمن‌الله وما اصابك من سیّئة فمن نفسك » اشارت باشد بآنچه بتفصیل مذکور شد . دعـای مأثور واقع‌است : « الخیر علی یدیك ، والشرّ لیس الیك » و او نیز اشارتست بآنچه دانسته شد . ونعم ماقال‌العاف :

هرچه هست از قامت ناساز بی‌اندام ماست

ورنه تشریف تو بر بالای کس کوتاه نیست

پس در عالم وجود هرچه هست مقتضای کمال حکمت‌است :

هرچیز ، کـه هست ، آنچنـان ــ می‌باید

آن چیز ، کـه آن چنان نمی‌باید ، نیست

وممتنع‌الوجودبالذات چـون تاب وجـود ندارد (ازلاً و ابداً) پس در نهایت نقصان‌است . لهذا افاضهٔ وجود برواقع نمی‌تواند شد (ازلاً و ابداً) و تعطیل وجود نسبت باو از قصور ذاتی او ناشی‌است ، نه از قصور فیض فیّاض علی‌الاطلاق .

و همچنین وجود ازلی (بنا برحدوث عالم) ممتنع است و امتناع یك قسم از وجود ممکن‌الوجود را از امکان ذاتی بدر نمی‌برد چه ممکن‌الوجود بالذات که‌ممکن‌الوجود، جود ممکن باشد نه‌جمیع انحای وجود و گرنه لازم می‌آید که ممکن‌الوجود ، ممکن‌الوجود نباشد .

* * *

از خدای تعالی شرّ و قبیح صادر نمیشود و هرچه کرده همه عین صلاح و خیراست و شرّ بالذات در عالم وجود نیست بلکه شر ، بالعرض است که آن، مصحوب شرّ بالذاتست و خدای تعالی مصدر خیر فقطاست که آن وجود و حقیقت و کمال وجود و کمال حقیقت‌است . چه اثر فاعل و جاعل ، شیء است که آن وجود و حقیقت‌است نه لاشیء که عدم و معدوم‌است. چه عدم و معدوم ممتنع‌است که اثر جاعل و فاعل شوند ، چه جعل و تأثیر یا در خارج‌است یا در ذهن اگر در خارج‌است لازم‌است که اثر جاعل شیء خارجی باشد وعدم ومعدوم خارجی شیء نیست در خارج بلکه لاشیء‌است در خارج و اگر جعل و تأثیر در ذهنست لازم‌است که اثر جاعل ، شیء ذهنی باشد و عدم ذهنی و معدوم ذهنی، شیء نیست در ذهن بلکه لاشیء‌است در ذهن .

پس عدم ومعدوم ناشی‌است ازعدم جعل وعدم تأثیر چنانچه بتأمّل‌صحیح ظاهر می‌شود. پس معلوم شدکه شأن خدای تعالی خیر محض‌است‌که آن‌وجود بخشی و حقیقت‌بخشی‌است و اثر او خیراست نه شرّ و همیشه وجود و حقیقت می‌بخشد ، یا ابتداءً یا ادامة و ابقاءً چه ممکن باقی در بقاء خود محتاج بعلت است‌زیرا بقاءعبارتست ازوجود ثانی مثلاً وشك نیست که وجود ثانی‌ممکن‌الوجود

واجب‌الوجود بالذات نیست بلکـه واجب‌الوجود بالغیرست مثل وجود ابتدایی و مفیض وجود و حقیقت نیست مگر خدای تعالی چنانچه در مقام خود مبرهن ساختیم « باذن‌الله تعالی » عقلاً و نقلاً .

پس جمیع وجودات خواه وجود ابتدایی و خواه وجود بقایی ، اثر جعل و افاضهٔ خداوندند و خدای تعالی همیشه در وجود بخشی و حقیقت‌بخشی‌است .

وقول خدای تعالی «کل یوم هو فی‌شأن » است اشارتست بآنچه مذکور شد تفصیلاً و از آنچه به‌تفصیل مذکور شد معلوم می‌شود جواب شبههٔ مشهوره که ما در عالم وجود ، فسق و فجور و نهب و غارت و قتل ناحق بسیار می‌بینیم و از این‌جاست که گفته‌اند : الدنیا طافحة بالشّرور والآفات فی کـل ازمنـة واوقات. پس‌چنانکه درعالم،خیر هست ، شر هم هست و موجد هردو یکیست چه ببرهان عقلی و نقلی ثابتست که افاضهٔ وجود و افاضهٔ حقیقت و افاضهٔ کمال وجود و کمال حقیقت منحصرست بو اجب‌الوجود بالذات . پس موجد نیست الاّ واجب‌الوجود واحد . و واجب‌است موجد خیر بالذات و شرّ بالذات او باشد و بس و موجد شرّ بالذات ، موجد قبیح‌است و موجد قبیح و فاعل قبیح ناقص است و کامل نیست چه امری‌که موجد قبیح‌است یا عالم‌است بقبح او یا عالم نیست اگر عالم نیست جهل لازم آید و شك نیست که جاهل ، فاقدالعلم‌است و هر فاقدالعلم ناقص‌است .

و اگر عالم‌است خالی نیست که مجبوراست بکردن آن قبیح و غیری اورا مقسورساخته‌است بانجام قبیح پس‌او عاجز خواهد بود ومقهور غیر وهرمقهور

غیر ، ناقص‌است و اگر غیری اورا مقهور نساخته‌است و باراده خود ، بی‌جبر و قهر مرتکب ایجاد قبیح شده‌است مذموم خواهد بود پیش عقلا و هرمذموم ، بمذمت عقلا ناقص‌است .

و هرگاه خدای تعالی ، فاعل خیر بالذات و شرّ بالذات ، باشد و فاعل شربالذات‌فاعل‌قبیح باشد لازم آید که خدای تعالی فاعل قبیح باشد و این منفی است از کامل من جمیع‌الوجوه که آن خدای تعالی‌است .

پس این‌قول‌که خدای تعالی فاعل‌قبیح نیست وشرّ بالذات درعالم موجود نیست هیچ‌کدام تمام نیست .

* * *

تحریر جواب شبهۀ مذکوره اینست که اگر مراد صاحب شبهۀ مذکوره آنستکه موجودات دوقسمند ، یکی خیر بالذات ــ و دیگری شرّ بالذات ــ حاشا ، و کلاّ ــ که چنین باشد و این اشتباهی‌است که ناشی شده‌است از عدم فرق میان مصحوب شرّ بالذات و نفس شرّ بالذات ! چه مصحوب شرّ بالذات، شرّ بالعرض‌است نه شرّ بالذات و شر بالذات در عالم وجود موجود نیست چنانچه در پیش مفصّل بحث شد .

مثلاً قتل ناحق که شرّاست بجهت مصحوبیّت شرّ بالذاتست‌که آن عدم حیات مقتولست و عدم کمال قاتل و مستلزم نقصان قاتل و زوال عزّت او . و گرنه نفس قتل بما ــ هو قتل ــ شرّ نیست چه بعضی از انواع قتل حسن‌است بلکه قتل ناحق نیز حسن‌است . اما قیاس بمقتول چه قتل ناحق مستلزم کمال مقتول‌است و نقصان قاتل . ونعم ماقال‌العارف :

بد به‌نسبت ، بد بود این‌هم بدان   پس بد مطلق نباشد در جهان

زهر ماران ، ماررا باشد حیات   وز برای دیگران ، باشد ممات

ونعم ماقال‌العارف ایضاً :

گفت بابا فرج ـ که‌بد، خود،نیست   آنچه بد، دیده‌یی تو آن بدنیست

ابلهی دید کافری قتّال   کرد از خیر او ز پیر سؤال

گفت باشد ازو، دو چیز نهان   که نبی و ولی ندارد آن

قاتلش غازی است در ره دین   باز مقتول او ، شهید گزین

نظر پاك این چنین بیند
نازنین جمله نازنین بیند

و آنچه خواجه حافظ شیرازی گفته‌است :

پیرما گفت : خطا برقلم صنع نرفت   آفرین بر نظر پاك خطاپوشش باد

اوهم نزدیك‌است بآنچه عارف گفته‌است چه خطا دوقسم‌است ـ یکی : خطا در قول . و آن عبارتست از قولی که مضمون او موافق واقع نبوده باشد و کلام خواجه حافظ در این قسم از خطا نیست .

دوم : خطا در فعل و او عبارتست از فعلی که مشتمل نباشد برحکمت و مصالح که متوقع باشد از آن فعل و چون افعال خدای تعالی مشتملند برنهایت مصالح و حکم و برنهایت نظام و حسن چنانچه پیش از این خوبی بطرف حسن گنجایش نداشت. وما در مقام خود باذن‌الله تعالی مبرهن ساختیم‌که نظام احسن و اکمل و اتم و اشرف از نظام جملی که واقع‌است ممتنع‌است . پس فعل حق تعالی هیچ قسم خللی و نقصی ندارد و هرچه کرده ، خیر محض کرده ، و شرّ

محض در عالم وجود واقع نیست و نظر پاک ــ یعنی فکری که بی‌غش باشد و مشوب بوهم نباشد هرچند پی‌روی میکند خطای فعلی درافعال خداوند تعالی نمی‌تواند دید و پیرامونش گردید چه خطای فعلی درافعال خداوندتعالی ممتنع است و ممتنع موجود نیست پس چگونه توان گفت‌که : خطا برقلم صنع نرفت. وپوشیدن خطا درکلام‌حافظ بمعنای حکم بعدم‌خطاست چه لازم عدم خفاست ولازم وجود، ظهور وپوشیدن خفاست. پس‌ذکر لازم کرده که‌خفاست و ارادهٔ ملزوم که‌عدم‌است، وذکرلازم وارادهٔ ملزوم درکلام‌بلغا بسیارست. واگر مراد صاحب شبهه این‌است که : در عالم وجود شرّ بالذات موجود نیست اما در عالم وجود ، مصحوب شرّ بالذات بسیارست ؛ این قول او مسلم‌است و هیچ ضرری باصول مقررهٔ ما ندارد ، چه دانسته شدکه موجود مصحوب‌الشرّ، شرّ بالعرض است نه شرّ بالذات و شرّ بالذات حقیقةً عدمست و دانسته شد که عدم خواه ذهنی و خواه خارجی ، متعلق جعل و تأثیر نیست بلکه عدم مترتّب‌است بعدم جعل و عدم تأثیر چه علّت عدم معلول ، عدم ماهو علّةالوجودست . پس وجود مستنداست بوجود و عدم بعدم چنانچه در پیش دانسته شد . پس شرّ بالذات و قبیح بالذات در عالم وجود نیست چه هرچه در عالم وجودست خیرست و حسن‌ومتعلّق‌جعل و تأثیر خداوند تعالی . بلی اگر در عالم وجود ، شرّ بالذات و قبیح بالذات موجود باشند لازم‌است که متعلق جعل و تأثیر خداوند باشند ، ولیس، فلیس .

و از آنچه دانسته شد که خداوند فیّاض علی‌الاطلاق و جواد علی‌الاطلاق است و در مبدء فیّاض بخلی نیست و شأن او وجودبخشی و حقیقت‌بخشی و

کمالات وجود و کمالات حقیقت‌بخشی‌است و هرچه قابلیت قسم فیض که داشته براو افاضه می‌کند و اصلاً تقصیر از جانب او نیست ؛ ظاهر میشود معنی حدیث قدسی که « کنت کنزاً مخفیاً فأحببت ان اعرف فخلقت‌الخلق لکی اعرف » چه هرگاه واجب‌الوجود جل‌شأنه فیّاض وجواد علی‌الاطلاق‌باشد شیوهٔ فیّاضیّت علی‌الاطلاق و جوادیّت علی‌الاطلاق را بعمل آورده‌است . اعظم عطایا و اکرم هدایا که وجودبخشی و حقیقت‌بخشی و کمالات وجود و حقیقت‌بخشی‌است بظهور آورد . پس لازم‌است که هرچه تاب وجود ـ داشته باشد از حیّز خفاء حقیقی فی نفسه که آن عدم‌است بمحض فیض حق و ، جود علی‌الاطلاق بحیّز ظهور آید که آن عالم وجودست و بعد ازآن که بعالم وجود آید خدای خودرا می‌شناسد و چون این شناخت بعد از وجود عالم امکان‌است پس پیش از وجود عالم امکان آن قسم معرفةالله نبود و باین اعتبار میتوان گفت که خدای تعالی گنج مخفی بود یعنی غیر خدای‌تعالی برآن گنج کمالات سرمدی ابدی واقف نبـود .

رسالهٔ اظهارالکمال نسخهٔ خطی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه طهـران جزء مجموعهٔ آثار ملاشمسا ازکتب اهدائی آقای سیدمحمد مشکوة .

همانطوریکه مکرر بیان‌نمودیم ملاشمسا از تلامیذ حوزهٔ تدریس‌سیدالحکماء والفقهاء میرمحمدباقر داماد است و باستاد خود بادیده اعجاب و احترام مینگرد در مسألهٔ حدوث دهری ، اصالت ماهیّت و . . . از استاد تبعیّت نموده‌است .

این حکیم دانا رساله‌یی در حدوث عالم تالیف نموده‌است که مشتمل‌است بر افکار کثیری از متصدیان معرفت حقایق معارف الهی ما به‌نقل مواضع مهم این رساله می‌پردازیم و وجوه صحت یا سقم این مباحث را بنحو ایجاز در پاورقی

بیان می‌نمائیم در رسالهٔ حدوث گوید : (۱)

(۸)

« .... فیقول افقر خلق الله الغنی محمد المشتهر بشمسا الجیلانی . . . : هذه رسالة فی اثبات حدوث العالم قد اتّفقت منّی بمحض فضل ربّی ، مشتمله علی مقدمات ، حقّة کل واحدة منها بانفرادها مستعملة فی مقامها کما لایخفی علی المتتبّع الماهر . لکن ترتیب تلک المقدمات علی وجه یؤدی الی حدوث العالم و دفع الشّکوک والشّبهات . . . فها انا اشرع فی المقصود متوکّلاً علی منبع الخیر والجــود .

و اعلم ان المحقّقین قالوا بوجود الذهنی واثبــتوه وقالوا : ان للاشیاء وجوداً بانفسها فی الذهن وقالوا بان العرضیّات لیست فی مرتبة الذاتیّات ، لأنّ الماهیّة من حیث هی لیست الاّ هی وفی مرتبة الماهیّة من حیث هی هی لاصدق الاّ للذاتیّات والذات والعرضیّات کاذبة فی تلک المرتبة فیصدق سلب العرضیات حتی الوجود ایضاً فی تلک المرتبة. ولو لم تکن تلک المرتبة العقلیّة لماامکن التمیّز بین الوجود والماهیّة وماامکن التمیّز بین المعروض الذی هو المهیّة وبین العارض الّذی هو الوجود . فاثبــات هذه المرتبة العقلیّة ضروری لاثبــات کثیر من الأحکام العقلیّة .

کما ان اثبــات اصل الوجــود الذهنی ضروری للکثیر من الأحکام العقلیّة

---

(۱) رسالهٔ حدوث تألیف ملاشمسای گیلانی نسخهٔ خطی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه کتب اهدایی استاد محترم آقای سید محمد مشکــات شمارهٔ ۹۲۹/۲۳۶/۲۰۰ خط مؤلف فاضل . از این رساله نسخه‌های متعددی در کتابخانهٔ مجلس ، کتابخانه طوس موجوداست و نسخه‌یی که در سال ۱۱۰۱ هـ ق نــوشته شــده در اختیار نگارنده‌است .

فیصدق فی تلک المرتبة سلب العرضیات سلباً بسیطاً تحصیلیاً لاسلباً عدولیاً لأن السلب العدولی یرجع الی ربط السّلب، لاسلب الربط.

ولمّا کان مرتبة المهیّة من حیث هی هی لاصدق اولاً لما هو داخل فی قوام المهیّة او ماهو عین المهیّة فلا صدق لما هو خارج عن المهیّة من حیث هی فی تلک المرتبة لأن الذاتیات والعرضیّات انما یتمیّز احدیهما عن الاخری عند العقل فی تلک المرتبة، الّتی هی التفات العقل الی الذاتیّات فقط، دون العرضیّات...

ولمّا ثبت صدق السّلب البسیط فی تلک المرتبة یلزم انفکاک المهیّة من حیث هی هی عن جمیع الأمور الخارجة عنها فی تلک المرتبة وان کانت غیر منفکّة عنها ومخلوطة بها فی نحو آخر من انحاء الوجود بحسب نفس الأمر ومن انفکاک الماهیّة عن عرضیّاتها فی مرتبة من حیث هی یلزم تقدم المهیّة علی عرضیّاتها لأن مفهوم التقدم لایجرد عن الانفکاک ولا یتحقق بدون الانفکاک ای: انفکاک المتقدم عن المتأخر فی ظرف التقدم ای فی ظرف یتحقق فیه التقدم. کما ان التقدم الزمانی او المکانی لایتحقق بدون انفکاک المتقدم عن المتأخّر فی ظرف التقدم فمصحح ثبوت التقدم للمتقدم هو انفکاک وجود المتأخر عن وجود المتقدم و انفکاک وجود المتأخر عن المتقدم لایتصور الا ان یکون المتأخّر معدوماً فی الظرف الذی یثبت التقدم للمتقدم.

لأنه لوکان المتأخّر موجوداً فی الظرف الذی یکون التقدم ثابتاً للمتقدم یلزم المعیّة فی الوجود و یبطل التقدم فی الوجود لأن التقدم والتأخّر والمعیّة امور متنافیة غیر مجتمعة بالقیاس الی شیء واحد. فظهر بما حقّقنا انه لابدّ فی کل تقدم متحقّق ثابت لأمر «ما» فی ظرف «ما» من امرین. احدهما: انفکاک

المتأخّر عن المتقدم فی طرف التقدم . (۱)

وثانیهما: عدم المتأخّر فی الظرف الذی یثبت التقدم للمتقدم. و اذا استحفظت ما تلونـاه علیك فاعلم ان العلة و المعلول لیست بینهما المعیّة الذاتیّة لان المعیّة الذاتیّة لایتحقق الاّ بین امرین لایکون بینهما علاقة افتقاریّة ولا شكّ ان بین العلّة و المعلول علاقة افتقاریّة لأن المعلول له علاقة افتقاریّة الی علّته فلایتصور بینهما معیّة . لأن العقل الغیر المشوب بالوهم یحکم بان العلّة قدوجدت فوجدت المعلول بعلّته او ثمّ وجد المعلول بعلّته علی ماقال الشیخ فی الاشارات . . . ».

آنچه در این رساله برای اثبات حدوث دهری وبعنوان استدلال به لزوم انفکاك معلول از علت یعنی: نفی معیّت وجودی بین علت و معلول بیان نموده است دلیل برحدوث معلول نمیشود و نفی قدم از موجودات ملکوتی و حقایق غیبی که

---

(۱) این دانشمند عالی‌قدر چون بأصالت مهیّت معتقداست و تغایر مفاهیم را بخارج سرایت میدهد وحقایق خارجی را امور متباین‌می‌داند ازتصویر نحوهٔ تقدم علت برمعلول و معیت خارجی آنها عاجزاست . بنا برلزوم‌سنخیت بین علت و معلول و اصالت وجود و تشکیك خاصی که لازم لاینفك سنخیت‌است و نیز بنا برمسلك‌تحقیق که علت‌مقوّم خارجی معلول‌است و معلول متقوم بعلت‌است آنچنان تقوّمی که بمراتب تمام‌تر از تقوم حیوان و ناطق‌است نسبت به‌انسان ، علت بحسب هویت داخل در وجود معلول‌است بنحوی که اگر علت را خارج از وجود معلول فرض نمائیم معلول را مستقل در وجود دانسته‌ایم بنابراین هویت علت ساری در وجود معلول‌ست و معلول باعتبار عدم استقلال و بملاحظهٔ حد و نفاد وجودی لازم معلولیت در رتبهٔ وجود مستقل حق نیست ولی ظهور و صورت و تجلّی بل‌که نفس فیض حقست و مقام تام او بل‌که صورت تامیهٔ معلول علت‌است . این‌است مراد اعلام فن حکمت و اولیای معرفت که فرموده‌اند : باعتبار مفهوم و تعقل معلول متأخر و علت متقدم‌است و در وجود خارجی معیت دارند ، معیت اصل بافرع و ظل با ذی‌ظل نه‌معیّت دو موجود مستقل . چون فرض استقلال معلول و لحاظ معلول جدا از علّت بحسب وجود

←

به‌صرف ارادهٔ حق موجود می‌شوند و در مقام قبول فیض وجود حالت منتظره ندارند وصرف امکانی ذاتیِ آنها کافی ازبرای قبولِ فیضِ حق‌است‌نمینماید معلول مفاض که بحسب نفس‌ذات نفس ربط وعین‌ارتباط بعلت‌مفیض‌وجوداست هرگز در مرتبهٔ وجود مستقل و تام وتمام حق‌اول قرار نمی‌گیرد ولی بین معلول وعلّت همانطوری‌که درمقام‌مناقشه باستدلالات **میرداماد** بیان نمودیم عدم‌فاصله نیست.

بحسب براهین عرشی صادر نخستین و حقیقت مستند بحق و موجوداول که بدون واسطه از حق صادر میشود فیض منبسط و نفس رحمانی و کلمهٔ کن وجودیست که بحسب حقیقت متّصل بحق و باعتبار ظهور در مجالی و قبول حدود وجودی عین خلق‌است از آنجهت که فیض حق‌است از مبدءالمبادی جدا نیست.

ملاشمسا بعد از نقل کلمات **شیخ رئیس** و **خواجهٔ طوسی** جهت تأیید خود و بیان آنکه معلول بحسب وجود متأخر از علت‌است و معنای معلولیت و قوام آن مقتضی تأخر آن از حق و بالاخره وجود مفاض متأخر از وجود مفیض‌است در واقع نه‌بحسب رتبهٔ عقلیّه گوید: (۱)

(۹)

«. . . و حاصله انّ تقدم العلّة علی‌المعلول تقدماً بالذات امر بدیهیّ

←

قهراً معلول را در عرض علت قرار می‌دهد نه در طول معیّت واقعی، معیّت طولی است که علت روح و جان بل‌که جان جانان و معلول ظهور و تجلی و آیت علت‌است بل‌که وجوداً متحدند، اتحاد حقیقت و رقیقت.

عرفای شامخین تصریح فرموده‌اند که‌حقیقت‌وجود باعتبار اصل ذات غیب محض‌است و در آن مقام‌همه‌چیزمعدوم‌است حتی‌اعتبار صفات کمالی نیز درآن مقام ملغی‌است واتصاف حق بصفات کمالی نیز باعتبار بعضی از تجلّیات الهیه‌است. این کلام رشیق آنچه را که قائلان بحدوث دهری از حدوث توقع دارند افاده مینماید، بدون آنکه متحمل مناقشات و بل‌که ایرادات غیر قابل انحلال شود. فافهم و تأمّل.

(۱) رسالهٔ حدوث نسخهٔ خطی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه طهران ص٥.

لأن كل امرين بينهما علاقة افتقارية يحكم العقل بديهة بتقدم المفتقر اليه على المفتقر بالذات وليس التقدم منحصراً على التقدم الزمانى كما ظنّه الجمهور لأن المأنوس عندهم هو التقدم الزمانى و لهذا قالوا : ان وجود العالم بعد عدمه انما تكون بعدية زمانيّة بمعنى ان العالم كان معدوماً فى الأزل فى زمان موهوم ثم وجد بعد وعدمه فى الزمان الموهوم ايضاً لأنهم لم يفهموا شيئاً خارجاً عن الزمان.

ولقد بسطنا هذا البحث و كشفنا ماهو الحق فى حواشينا على الاهيّات التجريد و شرحه الجديد و الحاشية التى علقها العلامة الخفرى عليهما فارجع اليه و سيجىء الملخص فى هذه الرسالة ايضاً .

بعد از استدلال بعبارت شيخ در الهيات شفا كه گفته‌است : « ان التقدم والتأخر وان كانا مقولاً على وجوه كثيرة فانها يكاد يجتمع على سبيل التشكيك فى شىء واحد وهو ان يكون للمتقدم من حيث هو متقدم شىء ليس للمتأخر ويكون لاشىء للمتأخر الا وهو موجود للمتقدم . . . » گويد :

(١٠)

« والغرض من نقل الأقوال ان الحكماء و ارباب البصيرة قائلون بأن العلّة متقدمة على معلولها بالذات و ثبوت التقدم الذاتى للعلّة على معلولها ليس بفرض فارض و اختراع مخترع .

فكما ان العلّة يحمل عليها انّها شىء و انها علّة وانها واحدة بحسب نفس الأمر، فكذلك يحمل عليها انّها متقدمة على معلولها بالذات بحسب نفس الأمر . و كل محمول يكون محمولاً بحسب نفس الأمر لابدّ ان يكون مصحح الأمر ، امراً واقعاً فى نفس الأمر و الا لم يكن المحمول ، محمولاً بحسب الواقع . والضّابطة الكليّة فى الحمل هى : ان كلّ محمول يحمل على موضوع ولا يكون المحمول

محمولاً اختراعیاً محضاً ، فذلك فرع لمصحّح حمل ذلك المحمول و يكون ذلك المصحّح متحققاً فی ذلك الموضوع فلا يخلو من ان يكون ذلك المصحّح فی مرتبة الذات والذاتيات فذلك المحمول، محمول ذاتیّ نحو : الانسان، حيوان ناطق والانسان حيوان والانسان ناطق اولم يكن ذلك المصحّح فی مقام الذات والذاتيات بل يكون ذلك المصحّح فی مرتبة متأخرة عن الذات والذاتيات وذلك المحمول ، محمول عرضیّ نحو : الانسان شاعر . فان ذلك المحمول ، محمول عرضی لأن مصحح حمل الشاعر ليس فی مرتبة الذات ولا فی مقام الذاتيات والا يلزم ان يكون كل انسان شاعراً فيكون مصحح حمل الشاعريّة هو الموزونيّة المتأخرة عن الذات (۱) .

اذا عرفت هذا فنقول : حمل متقدم على العلّة ليس من قبيل حمل الذاتيات بل من قبيل حمل العرضيّات و مصحح حمل العرضيّات لابدّ ان يكون متحقّقاً فی المرتبة المتأخّرة عن الذات والذاتيات ولا يجوزان يكون حمل متقدم على العلّة من قبيل الحمل الذاتی لأن الحمل الذاتی لايتوقف ثبوته على غير الذات والذاتی لأنه يتوقف على الأمر الخارج عن الذات والذاتی لأنك قدعرفت ان التقدم

---

(۱) نباید اشتباه شود که حمل ذاتیات و عرضیّات غیر از حمل اوّلی ذاتی و حمل شایع صناعیست مثلاً حمل انسان بر انسان و حمل حیوا ن‌ناطق برانسان حمل اولیست چون مفهوم از موضوع بعینه همان مفهوم از محمول‌است و ملاك حمل دراین‌جا اتحاد مفهومی موضوع با محمول‌است و اتحاد وجودی ملحوظ نیست .

ولی حمل‌حیوان برانسان حمل اوّلی ذاتی‌نیست وگرنه لازم‌آیدکه هرحیوانی انسان باشد و همچنین حمل ناطق برحیوان یا برانسان حمل اولی نیست چون ملاك حمل اتحاد وجودی‌است و اتحاد مفهومی در این قبیل از اقسام حمل وجود ندارد .

لایتصور بدون انفکاك المتقدم عن المتأخّر فی ظرف التقدم و انفکاك المتأخّر عن المتقدم فی ظرف التقدم لایتصور الا بأن یکون المتأخّر معدوماً فی ظرف وجود التقدم للمتقدم .

فملاك ثبوت التقدم للمتقدم امران ـ احدهما : وجود المتقدم فی ظرف التقدم و ثانیهما : تحقق عدم المتأخّر فی ظرف ثبوت التقدم للمتقدم .

ولمّا کان التقدم امراً ثابتاً للعلّة بحسب نفس الأمر فلابدّ ان یکون عدم المتأخر فی ظرف المتقدم امراً واقعیاً لأن عدم المتأخّر مصحّح لذلك التقدم ولا ثبوت للمتقدم بدونه و نفس الأمر منحصر فی الخارج و الذهن فلایخلو من ان یکون ظرف ثبوت التقدم هو الذهن او الخارج .

وفی ای موضوع یکون بین العلّة و المعلول معیّة خارجیّة کحرکة الید و حرکة المفتاح فلایکون ظرف ثبوت التقدم للعلّة نفس الخارج لأن المعیّة الخارجیّة والتقدم الخارجی بالقیاس الی امر واحد فی الخارج متنافیان والمتنافیان لا یجتمعان ولو بألف علّة بل لابدّ ان یکون ظرف ثبوت التقدم للعلّة هو الذهن فقط .

اذا عرفت هذا فنقول : انْ کان العالم ازلیّاً کما یقول به القائلون بقدم العالم فالعقل الاول صادر اول و یکون وجوده مع وجود الواجب فی الخارج ولا انفکاك بینهما بحسب الوجود الخارجی کحرکة الید و المفتاح وقد ثبت ان المعلول متأخر عن العلّة و العلّة متقدمه علی المعلول بالذات بحسب نفس الأمر .

در جای خود مقرر شده‌است که تغایر مفهومی وتقدم وتأخر بحسب لحاظ عقل سبب نمیشودکه متغایران یامتقدم و متاخر باعتبار وجود خارجی نیزمتغایر

یا متقدم ذهنی در خارج نیز متقدم باشد عقل ماهیت را بلحاظ ذهن و باعتبار وجود ذهنی متقدم بر وجود وجود ملاحظه‌می‌نماید ولی در خارج متحدند.

در مفاهیم متقابله نیز لازم نیست تقابل مفهومی در خارج مانع از اجتماع اطراف متقابلان شود چه بسا در خارج متحد باشند مگر آنکه دلیل خارجی بر امتناع اجتماع اطراف دو مفهوم متقابله قائم شود.

دیگر آنکه حمل «متقدم» برعلت اگرچه بملاحظهٔ تأخر معلول از علت و یا باعتبار ملاحظهٔ صدور معلول از علت انتزاع میشود ولی تقدم ذاتی مرتبهٔ مخصوصهٔ از وجود است و تأخر نیز ذاتی معلول صادر از علت است و از قبیل مفاهیم منتزع ازاعراض منضّم بموضوع نمی‌باشد نظیروجود بااینکه عرض‌است نسبت بماهیات ولی از اعراض مقولی نیست و از حاق ذات ماهیت منتزع میشود لذا با صرف تغایر مفهومی و لحاظ عقل علت را در مرتبهٔ مقدم برمعلول وملاحظهٔ عقل وجود را لاحق بر ماهیات و عارض بر اعیان ثابته منافات با اتحاد خارجی مفاهیم متغایره ندارد.

بالاتر رفته می‌گوییم مفاهیم اعراض مقولی نیزبا آنکه از مرتبهٔ متأخرهٔ از موضوعات انتزاع میشوند با موضوعات اتحاد وجودی دارند. معنای معیت وجودی علت و معلول این نیست که علت و معلول در عرض یکدیگر واقع شده‌اند بل‌که معیت وجودی عبارت است از اتصال معلول بعلت اما اتصال ذی‌ظل به‌ظل ومعنای عدم جواز انفکاك معلول از علت آنستکه عدم بین این دو واقع نشده است و صادر شده‌است از علت امری که عین ربط بعلت است علت مستقل و معلول عین ربط بآن می‌باشد. ما در تعلیقات بر منتخبات مخصوص میرداماد مفصل ازاین‌قبیل تمویهات جواب دادیم.

* * *

ملاشمسا به‌تبع میرداماد قائل بحدوث دهری است و خیال کرده‌است همان تأخر معلول بحسب وجود خارجی وصدق عدم معلول در مرتبهٔ وجود علت کافی از برای اثبات حدوث است با آنکه فیض حق را ازلی و غیرمنقطع میداند. درمقام اشکال بر ملاصدرا و دیگر محققان که عالم عقول را ازلی میدانند مطالب غیر

تحقیقی وسطحی زیادداردن ملاصدرا عالم ماده‌را حادث زمانی‌میداند وچون قائل بحرکت جوهر است و حرکت را ساری در مقام ذات و ذاتیات حقایق میداند از عهده اثبات حدوث برآمده است و مطلب قابل توجه در مسألهٔ حدوث همانستکه او بیان نموده‌است .

ملاشمسا عقیده او را در این‌باب نقــل و رد کرده‌است ، در رسالهٔ حدوث که مطالب مذکور از آن نقل شد گوید :

(۱۱)

«ولبعض الفضلاء المعاصرین(۱) رسالة فی اثبــات حدوث العالم و صرّح فیها مراراً بأن جمیع الأجسام سواء کانت فلکیّة اوعنصریّة حادثة حدوثاً زمانیاً ولایبقی شیء من‌الأجسام زمانین وکذلك جمیع‌النفوس المجرّدة حادثة، حدوثاً زمانیاً و لایبقی أیضاً شیء من‌النفوس المجرّدة(۲) زمــانین کالأجسام و ذکر لهذه المدعیات قیاسات ظنّها حجّة لکن ذکرها مع جرحهــا یورث الاطناب و لهذا طویناها علی غرها و زعم ان العقول المجرّدة لیست حادثة بل‌جمیعها ازلیّ

(۱) رسائل ملاصدرا رساله حدوث ص۹۸ ط – ط – گ ۱۳۰۳ ه ق .

(۲) ملاصدرا هرگزتفوه باین‌که نفوس مجردهٔ متعلقهٔ بابدان از آن‌جهت که مجردند در دو زمان بقا ندارند ننموده‌است ولا ینبغی صدور هذاالکلام عن اصاغرالطلاب فضلاً عمن کان تال‌العصمة علماً و عملاً ملاصدرا از طریق تجرد صور علمیه استدلال به‌تجرد نفوس و ازطریق بقای صور علمیه استدلال بتجرد و بقای نفوس نموده‌است ومجرد چون بسیط‌است قوه فساد وفناء درآن وجود ندارد لذا باقی‌است نفس باعتبار تعلق ببدن وبلحاظ‌جنبهٔ نازله چون عین اجسام‌است محکوم بحکم حرکت جوهری‌است و بلحاظ همین تحول جوهری است که نفس از ملائکه کامل‌تر میشود و اگر کسی منکر این تحول جوهری شود چگونه می‌تواند قائل بتکامل نفس شود و تا بمقام فنای فی‌الله برسد مگر حرکات عرضی می‌تواند در نفس کوچکترین استکمالی بوجود آورد .

و معذلك لايلزم تعدّد القدماء . ولابأس بان ننقل هذه الدعوى بعبارته قال فى اواخر تلك الرسالة بهذه العبارة : «الفصل الثانى عشر فى نحو وجـود العقول الفعّالة ودفع ما اشتهر من الفلاسفة انّ لها تسرمداً غير تسرمدالواجب حتى يكون فى الوجود قدماء فوق واحد و اثبات ان لاقديم ذاتاً وزماناً الاّ الله الواحدالقهار و اعلم ان البارى جَل ذكره غاية كّل شىء كما انه فاعل كلّشىء لأنه خير محض لاشّر فيه اصلاً و كل ما هو خير محض ليطلبه كلّشىء طبعاً و ارادةً فهذا امر مركوز فى جبّلة العالم جزئياته و كلياته ، محسوساته و معقولاته ما من شىء الاّ و له عشق و تشوّق غريزىّ الى مافوقه و الى ما هو أشرف و هو فى بعض الأشياء مشاهد معلوم بالضرورة و فى بعضها يعلم بالاستقراء و فى الكل يعلم بالحدس الصائب بضرب من البرهان .

و هو : الوجود مؤثر و لذيذ لأنّه خير محض و كمال الوجود الذ و آثر فكّل موجود سافل اذا تصوّر الموجود العالى فلامحاله يشتاقه و يطلبه طبعاً و اختياراً و هذا الشوق والطلب لولم يكن له فايدة و غاية طبيعيّة لكان ارتكازه فى الجبلّة والغريزة عبثا و هباء معطّلاً ولاتعطيل فى الوجود كما بيّن فى مقامه .

فقد علم ان لكّل سافل امكان الوصول الى ماهو اعلى منه وهذا الامكان امّا ذاتّى فقط و ذلك اذا كان فى المبدعـات و اما استعدادىّ و ذلك اذا كان فى المكّونات .

و فى الابداعيات اذا ثبت الامكان و وجد المقتضى و رفع المانع حصل المقصود والغاية . والمانع والقاصر لايوجد ولايتصّور فى المفارقـات لعدم الاتفاقات والمزاحمات هناك كما فى عالم الحركات .

وامّا فی هذا العالم فالقواسر و ان كانت موجودة الاّ أنها ليست دائميّة ولااكثريّة لأنها من العلل الاتفاقيّة التى ليست من الأسباب الذاتيّة للاشياء . و قدبرهن فى مباحث العلّة والمعلول من الشفاء و غيره : ان العلل الاتفاقيّة اقليّة الوجود مع قلّتها لاتوجد الاّ فى غيرالفلكيات من هذا العالم . و اما فيها فالطبايع الأثيريّة على مقتضى حالها من الفوز بمقاماتها اللايقة بها فلها الوصول الى غاياتها ثمّ الغاية للطبيعة الجزئية أولاً وبالذات طبيعة جزئيّة اُخرى و هكذا الى ماشاءالله . والغاية فى الطبيعة الكليّة ، طبيعة عقليّة أخرى فوقها بالعليّة والشرف . فاذا تقرّر هذا فنقول :

ان لكلّ طبيعة حسيّة فلكيّة كانت اوعنصريّة ؛ طبيعة اُخرى عقليّة فى العالم الالهى و هى الصّور المفارقة الالهيّة لأنها صور ما فى علم‌الله وكأنّها هى التى سمّاها أفلاطون و شيعته بالمثل الالهيّة و هى حقايق متأصّلة نسبتها الى هذه الصور الحسيّة الدّاثرة نسبة الأصل الى المثال والشّبح (١) .

و انّما تكون هى أصول هذه الأشباح الكاينة المتجدّدة لأنها فاعلها و غايتها و صورتها أيضاً لأن تلك الأصول هى عقليات بالفعل و هذه لايخلو عن القوة والامكان و هذه بحسب وجودها الكونى التجدّدى سالكة مشتاقة اليها فهى من حيث جزءيتها و تشخصها الزمان الاتصالى تنال منها شيئاً ، فشيئاً على التتالى وتصل اليها وصولاً بعد وصول وتحصل لذاتها منها حصولاً بعد حصول

(١) رجوع شود بهرسالۀ «حدوث عالم» تأليف ملاشمسا نسخۀ مكتوب در زمان مؤلف جزء كتب اهدائى استاد سيد محمد مشكوة و نيز رجوع شود به : رسالۀ حدوث جزء مجموعۀ رسائل ملاصدرا ط ۱۳۰۳ هق ص ۹۸ .

علی التدریج اذلکلّ صورة عقلیّة شئون وجهات و وجوه و حیثیّات لایحیط بها الاّ الله.

وامّا بحسب وجودها العقلی فهی واصلة الیها متّحدة بها، اتحاد ذی الغایة بغایتها عند الوصول. و امّا تلك الصّور العقلیات والمثل النّوریات و العلوم الالهیّات فهی ابداً ملحقة بفاعلها وغایتها ملاحظة لجمال بارءها ومبدعها لم ترجع الی ذواتها طرفة عین عنه لأنّ الامکان هناك لایفارق الفعلیّة والقصور یأبی التّمام فهی أبداً مستهلك الذّوات فی ذات الحبیب الأول لافرق بینهم و بین حبیبهم کما ورد فی الخبر القدسی .ولامجال لهم فی الانانیّة والغیریّة.

وامّا ابلیس وجنوده فلیسوا منهم ولامن حزبهم و الاّ لماوقع منهم الاباء والانانیّة . . . (۱)» انتهی کلامه و یتوجه علیه ایراد، کثیرة نکتفی ببعضها.

ألأول ــ قوله : و دفع مااشتهر عن الفلاسفة، انّ لها تسرمداً غیر تسرمد الواجب. یدلّ علی ان تسرمدالعقول عین تسرمدالواجب و وجودها عین وجود الواجب کما هو زعمه (۲) و صرّح به أیضاً لأنه لولم یکن وجود العقول عین

(۱) ملاشمسا این عبارات را از رسالهٔ حدوث صدرالحکما ذکر نموده‌است (رسائل ملاصدرا ــ طبع طهران گ ۱۳۰۳ قمری، جواهر و اعراض اسفار ط ك ۱۲۸۲ ه ص ۱۶۰ ۱۶۲ : لما وقع منهم الافتخار و الانانیّة و الاباء عن السجود ــ لأن الکل من العالین؛ سجود و رکوع و خضوع.

(۲) بوجه من الوجوه این ایرادات بر ملاصدرا وارد نیست و ملاشمسا گویا فراموش کرده‌است که خواجه در مقام تقریر قسمتی از مقامات عارفان اشارات در مقام بیان فناء عبد در حق نظیر این مطلب را تقریر فرموده‌است فنای وجود ناقص در وجود کامل وبقای عقول مجرده ببقای حق اول غیر از اتحاد دو چیز و امری غیر از اتحاد واجب و ممکن است که در مقام رجوع کثرات بوحدت و فنای حقایق در غیب وجود و یا فنای عقول و

←

وجودالواجب ـ جلّ شأنه ـ بل یکون للعقول وجود غیروجودالواجب ویکون وجودها سرمدیاً بوجودالواجب جل‌شأنه یلزم‌تعددالقدماء بلاشبهةوالحال انه صرّح بأن‌تعددالقدماء باطل فیجب علیه انّ‌العقول‌الفعالة وان‌کانت ازلیّة لکن وجودها عین‌وجودالواجب (جل‌شأنه) لئلا یلزم‌تعددالقدماء فیکون‌تسرمدالعقول عین تسرمد الواجب وتسرمد الذات الالهیّة عین تسرمد العقول و وجودالعقول عین وجود الواجب و وجود الذات الالهیّة عین وجود العقول الفعّالة . و هذا القول یلزم منه مخالفة الشّرع و العقل جمیعاً .

امّاالشرع فظاهر لأنه لاتوقف لأحد من اهل الاسلام زجر من قال ؛ : ان وجود الممکن بالذات عین وجود الواجب بالذات لأن وجود الواجب بالذات لاعلّة لها فاذا کان وجود الممکن بالذات عین وجود الواجب بالذات یلزم أن یکون الممکن بالذات موجوداً بوجود علة له فیلزم ان‌یکون الممکن بالذات موجوداًولاعلة له‌فیلزم‌ان لایکون الممکن بالذات ممکناً بالذات بل یکون واجباً بالذات والحال ان‌الممکن بالذات محتاج فی وجوده و عدمه الی‌الغیر فیکون

←

استهلاك آنها دروجود غیر متناهی حق که مقام ظهور وحدت مطلقه باشد فرض دو چیز غلط است بل‌که مقام ، مقام وحدت است که اعتبار دویی‌شرکست وکفر، چون‌عقول‌مجرده باعتبار فطرت از ماده انسلاخ دارند ابتدای وجود و عود و رجوع آنها بحق یکی است و قیامت آنها همیشه قائم است لذا باقی ببقاء حقند نه باقی‌بابقای حق. اگـر آخوند ملاشمسا بین این دو فرق می‌گذاشتند دوچار چنین لغزش بزرگی نمی‌شدند ، عدم اعتقاد بأصالت وجود و انکار تشکیك خاصی بل اخصّ الخواصی وعدم تصدیق بوحدت‌حقیقت‌وجودو نرسیدن بحقیقت‌اتحاد حقیقت‌ورقیقت منشأ انکار چنین مطلب نفیسی‌که قرّه عین موحدین است ، گردیده‌است و سیأتی تحقیق الکلام انشاءالله تعالی .

وجود کل ممکن بالذات مجعولاً و معلولاً فلا یصح ان یکون موجوداً بوجود غیر مجعول و غیر معلول لأنه اذا کان وجودالممکن بالذات عین وجودالواجب بالذات فیکون الممکن بالذات موجوداً بالوجودالواجبی . . .

واماالعقل فلأن الأتحاد فی‌الوجود لا یتصور الا بین‌الکلّی وجزیی ذلك الکلّی لانسان‌الموجود بوجود جزئیّاته فلا یصحّ الاتحاد فی‌الوجود بین‌الأمور الجزئیةلأنه‌قدثبت بالبرهان انّه لایصح اتحادالأثنین‌المتمیّزین ولا یصح ایضاً ان یکون الحقایق‌المتباینة متحدة فی‌الوجود و موجودة بوجود واحد کحقیقة الانسان والفرس (۱) .

---

(۱) ملاشمسا همین مطالب مذکور را بطور مفصل و مکرر آنهم تکراری خسته‌کننده در مقام مناقشه بکلمات صدرالحکما «قده» در چندین صفحه تحریر نموده‌است هیچ یك از این مناقشات بصدرالمتألهین وارد نیست ، ملاصدرا چندین صفحه مطلب بسیار عالی را در چند سطر خلاصه نموده‌است و ملاشمسا چند سطر مطلب را در چندین صفحه باتکلف فراوان تقریر نموده‌است از این مناقشات سطحی‌بودن او در مشکلات و راجل‌بودن او در مباحث عالیه لایح و هویداست .

اینکه در مناقشه بکلام ملاصدرا گفت : اگر عقول دارای وجودی سرمدی باشند و متحد با واجب لازم آید که وجود واجب عین وجـود عقول و وجود عقول عین وجود واجب باشد درست کـلام‌ملاصدرا و مغزای مرام او را درك نکـرده‌است عقول سرمدی الوجودند ولی نه بالذات برای آنکه تسرمد آنها بهسرمدیت حق‌است نه‌بالذات چون معلول عین ربط بعلت است وبل‌که عین اضافه ونفس اشراق وجود حق‌است دارای استقلال وجودی و احکام مستقل مخصوص بخود نیست عقـول بواسطهٔ قربشان بحق و اتصالشان بموجود مطلق از خود شأن و اعتبار وجهتی ندارندپس‌حق‌تعالی‌بالذات متصف بوجود سرمدی است عقول بسرمدیت حق ازلی الوجودند و این کلام اختصاص بصدرالحکماء ندارد . خواجه در شرح اشارات فرموده‌است :

بقیه

ولا شك ان الواجب بالذات ليست حقيقة كليّة بحيث يكون العقول مندرجة تحتها ليتصور اتحادهما في الوجود وكذا العقل ليس حقيقة كليّة بحيث يكون الواجب بالذات مندرجاً تحتها ليتصور اتحادهما في الوجود واذا لم يكن احدهما

←

«ان العارف اذا انقطع عن نفسه و اتصل بالحق ؛ رأى كل قــدرة متصلة فى قدرته المتعلقة بجميع المقدورات و كل علم مستغرقاً فى علمه . . . و كل ارادة مستغرقة فى ارادته بل رأى كل وجود و كمال وجود ، صادراً عنه فايضاً من لدنه و صار الحق بصره الذى به يبصر و سمعه الذى به يسمع . . . ثـّم انه يعاين كون هذه الصفات مع تكثرها بالقياس الى الحق واحد . . . اذلاوجــود ذاتياً لغيره ، و هنــاك لايبقى واصف ولا موصوف ولاعارف ولامعروف... وهومقام الوقوف» ملاعبدالرزاق لاهيجى بعد از نقل اين كلام گويد: «پوشيده نماند كه اين كلام تقرير ديگرى‌است مر وحدت وجود را كه «قرةالعين» عرفا و «ثمرةالقلوب» اولياست . فناى در توحيد و محو رسوم خلقى عند طلوع الشمس الحقيقة غير از اتحاد واجب و ممكن است تا كه گفته شود اگر عقول ازلى باشند بعين ازلى بودن حق لازمه‌اش آنستكه حق هم عين عقول باشد حق بحسب ذات متميز از هر وجودى است و بحسب ظهور فعلى عين هر چيز است . مثل اينــكه ملاشمسا درست در مفاد قضيّة بسيط الحقيقة كل الأشياء . غور ننموده‌است .حق تعالى متصف بأزليت ذات است بالذات و عقول خصوصاً عقل اول چون حق را بصريح وجود خود بلاواسطه شهود مى‌كنند و قرب آنها بحق از نهايت تماميت ملازم بافناى آنها در توحيد است بعين وجود حق اتصاف بسرمديت وجود دارند وچون حالت منتظره در اخذ فيض ندارند نفس ظهور وفيض حقند لذا اتصاف آنها بوجوب وجود نيز عين وجوب حق است كما اينكه حق بالذات موجود است و عقول بعين اين وجود موجودند ، لذا نميشود گفت حق سرمدى است بعين تسرمد عقــول ولى درست است كه گفته شود : عقول سرمدى الوجودند بعين تسرمد حق .

اين همان اتحاد حقيقت و رقيقت است نه اتحاد دو موجود متحصل در عرض يكديگر فافهم ، فهم عقل لا وهم جهل بنابراين تعدد قدما نيز لازم نمى‌آيد وجود دو قديم بالذات محالست نه وجود قديمى بالذات و وجود قديمى بقدم حق اين همان گفته برخى از ابناء

←

كلياً والآخر، جزئياً اى جزئى ذلك الكلى فكيف يتصور اتحادهما فى الوجود (۱).

و ايضاً التباين الذى بين حقيقة الواجب بالذات و بين حقيقة الممكن

←

توحیداست که گفته‌اند: مجردات؛ عقول طولیه و عرضیه و نفوس متصلهٔ بملکوت اعلی و فانی در احدیت وجود، موجودند بوجود حق و باقی‌اند ببقاء حق و هکذا.

اما این که گفت: اتحاد وجودی منحصر است در اتحاد بین کلی وجزیی. این کلام از «من لایجازف بالقول» صادر نگشته است برای این که اتحاد بر چند قسم است.

۱ــ اتحاد ماهیت با وجود- ملاک اتحاد دراینجاهمان صحت حمل است تا موضوع و محمول بوجودی بوجودی واحد موجود نباشند حمل غلط است.

۲ــ اتحاد جنس و فصل که ملاك حمل در این جا نیز وحدت وجود خارجی است مثل الحیوان، انسان یا الانسان، حیوان.

مراد از وحدت در این موارد اتحاد است و گرنه در مقام وحدت؛ آنهم وحدت حقیقی دوئیّت متصور نمی‌باشد.

۳ــ اتحاد ماده و صورت؛ بدن و نفس. مادهٔ نباتی با صورت نوعیهٔ آن که وجودی واحد از صورت مرور نموده بماده میرسد.

۴ــ اتحاد عرض با موضوع و محل که بحسب وجود خارجی هر عرضی (اعراض ذاتی) شأن و ظهور موضوع است و فیض واحد اول بجوهر می‌رسد و بعرض سرایت می‌کند و ملاك اتحاد صحت حمل است.

۵ــ اتحاد حقیقت و رقیقت که وجودی واحد دارای بطونی است و ظهور؛ بطون آن حق و ظهور آن خلق است و قیاس «هو الظاهر و المظهر» یعنی حق ظاهر است بحسب فیض و مظهر است بحسب ذات ــ «یعنی‌لیس واحداً منهما خارج‌عن ذاته. ولی درك این قسم از اقسام اتحاد که شبیه اتحاد نفس با بدن است صعب است.

(۱) این که گفته است: وجود واجب و وجود ممکن احدهما کلی و دیگری جزئی نیست که در خارج بحسب وجود متحد باشند. باید گفت وجود عقل نسبت بوجود واجب جزئی و خاص و مقید است و وجود واجب مطلق و کلی و عام است ولی مراد از عموم و

←

بالذات فوق التباين الذی بين حقيقة الانسان و حقيقة الفرس فكما انه لايجوز اتحاد الانسان والفرس فبالطريق الأولى لايجوز الاتحاد فیالوجود بينالواجب والممكن . . .

و ايضاً ان للواجب بالذاتخواص و للممكن خواصٌ و احـكام و من خواص الواجب ان لايكون مجعولاً و من خواص الممكن انيكون مجعولاً و معلولاً و ان الممكن فی وجوده و عدمه محتاج الى الغير والواجب مستغن عن العلة مطلقا . . .» .

مناقشهٔ دیگری ملاشمسا بر آخوند ملاصدرا وارد ساخته‌است که «یضحك به‌الثكلی ویبکی منه‌العریس» مربوط به‌مسالهٔ مُثُل نوریهٔ افلاطونی‌است و مُثُل

←

خصوص ؛ عموم و خصوص خارجی است نه‌عـام و خاص مفهومی. با صرف نظر از تغایر مفهومی و اختلاف ذهنی (که حکیم‌دانا ملاشمسا و امثال او محصور ومقید درآن مانده‌اند) واجب و ممکن اگر ما در حقیقت وجود نظر افکنیم دو قسم وجــود داریم وجود صرف عاری از ماهیت ووجود مقید و محدود مشوب با قید عدمی وجود مطلق باعتبار احاطهٔ قیومیه نسبت بهمه چیز و بملاحظه احاطهٔ سریانیه در مظاهر و اعیان بلحاظی عین وجود مقید است و باعتباری تغایر دارند و چون نسبت وجــود امکانی بحق تعالی بالوجوب و بماهیت بالامکان است پس درحقیقت واجب موجود بالذات است وممکن بالعرض بملاحظهٔ صرف نظر از حد وجود خاص حق است لذا حق باعتبار اطلاق وجودی عین هر شیء است و ممکن بوجود مجازی موجود است و باعتبار تجلی حق باسم قهار غیر از حق همه چیز فانی است این خود مفاد يك قسم از اتحاد است که اتحاد حقیقت و رقیقت و شیء وفیء و ظل و ذی‌ظل است . هرچه جهات مغایرت بین دو شیء کمتر باشد قرب و اتحاد تمامی‌تر است چون وجود مقید تقوم بمطلق دارد وجود مطلق اقرب از مقید بذات مقید است چون قیود ناشی از ماهیت امر اعتباری است باقی نمی‌ماند مگر وجود واحد که : «التّوحید اسقاط الإضافات» .

نوریه‌را صورعلمیهٔحق دانسته‌است ملاشمسا خیال‌کرده‌است که ملاصدرا ملاکِ علم بحقایقِ وجودی را مثل افلاطونی میداند(۱) لذا درمطاوی بحث گذشته‌گوید:

(۱۲)

و قوله [ملاصدرا] : «و اما تلك الصور العقليات والعلوم الالهيات . . .» صريح في ان العقول نفسها صور علميّة له تعالى كما هو مذهبه لأن المختار عنده هو ان العقول النوريّة صور علميّة له تعالى و مفاسد هذا اكثر من ان تحصى لكن نذكر بعضها منها انّ تلك الصور العلميّة لايخلو من ان يكون واجبات بالذات فيلزم تعدّد الواجب بالذات و هو باطل باتفاق الحكماء والمتكلمين و برهاناً أيضاً و ان كانت ممكنات بالذات فلابّد لها من علّة فاعليّة مباينة الذات والوجود على ماعرفت سابقاً و تلك العلّة هي واجب الوجود بالذات فيكون واجب الوجود علّة صدوريّة لها .

ولمّا كان واجب الوجود بالذات كلّ فعل و ايجاد منه مسبوقاً بالعلم فلابّد من سبق العلم . و ذلك العلم السابق اما ان‌يكون عين تلك الصورالعلميّة

(۱) گویا این دانشمند با دقت کتابهای ملاصدرا را مطالعه نمی‌کرده‌است . در دورهٔ اسلامیه ملاصدرا اولین حکیمی است که از عهده اثبات علم تفصیلی در مقام و موطن ذات برآمده است صور افلاطونی را در اغلب کتب «صور ما فی علم‌الله» دانسته است و مراتب وجودی راکه منبعث از علم تفصیلی حقند از مراتب علم حق میداند چون ملاك علم حضور است وقهراً مراتب وجودی درمرتبهٔ وجود خودشان حاضر ومشهود حقند بشهودی تمامتر از حضور موجودات‌لنفسها. ملاشمسا خیال کرده است حق تعالی بعلم تفصیلی بهمه چیز در مقام ذات عالم است بدون آنکه از وجود فرقی و تفصیلی حقایق که بوجود خاص خود موجودند آگاهی داشته باشد و علم حق را بحقایق باعتبار نفس وجودات آنها نوعی جرم است .

فیلزم تقدّم الشیء علی نفسه (۱)» .

کلیهٔ این اشکالات یك جواب دارد وآن اینکه ملاصدرا صور علمی افلاطونی را علم ذاتی حق نمیداند علم تفصیلی حق بنا به‌تصریح ملاصدرا در کلیهٔ آثارش نفس وجود صرف حق‌است و مرتبهٔ قلم اعلی ومقامات قضائیه ولوحیه مراتب علم فعلی حق و متاخر از ذات حقند وعلم کمالی حق بشمار نمیروند حقایق عقول اعم از طولی و عرضی ممکنات‌الوجودند ومعذلك ازمراتب علم حقند ولی علم مقارن با ایجاد نه مقدم بر ایجاد و علمی که باید واجب‌بالذات باشد علم تفصیلی موجود در موطن ذاتست نه علم متاخر ازذات که‌مخلوق حق و درعین مخلوقیت معلوم حق نیز بشمار میرود .

کمااینکه تمام عوالم وجودی از مراتب قدرت و اراده و کلام حق نیز محسوب می‌شوند کمال حق و مجد وعظمت او بعلم عنایی قبل‌از ایجاداست که عین ذات اوست نه علم فعلی و علم بعداز ایجاد یا مقارن با ایجاد .

---

(۱) خیلی از این دانشمند جای تعجب است که این همه بی‌دلیل سخن بگوید و مطلبی را که خود از ملاصدرا نقل کرده‌است مطالعه ننموده است ، ملاصدرا در چند سطر قبل از آنچه که مورد ایراد این معاصر واقع شده‌است گفته است : لکل طبیعة جسمیّة فلکیة کانت اوعنصریّة ؛ طبیعة أخری عقلیّة فی‌العالم الإلهی و هی الصور المفارقة الالهیة لأنها صور ما فی علم الله . . .

مؤلف همین عبارت را نقل کرده‌است و ابداً توجه بمعنای آن ننموده‌است گویا مؤلف حکیم اهل درك این قبیل از عویصات نیست و ساخته شده‌است از برای بیان مبیّنات و توضیح واضحات .

ملاشمسا به‌تبع از استاد خود صور الهیّه ومثل افلاطونیه را حمل برحقایق موجودات نموده‌است باعتبار تمثّل آنها عند الحق بنا بر عقیده میر صور نوری عبارتند از تمثّل مادیّاً مجردة عن الغواشی بالنسبة الی الباری بعقیده او میشود مادیات باعتبار حضور (بحسب نفس ذات نه باعتبار صور ملکوتی آنها) عند الحق مجرد باشند و فی نفسها مادی ملاصدرا این عقیده را با دلایل متقن مردود شمرده است .

ملاصدرا عقول را مطلقا، از صقع ربوبی میداند و بواسطهٔ تجرد تام، آنها را مقهور و مندکّة‌الإنیات در وجود معبود مطلق میداند بنحوی که از شدتِ هیجان و نهایت فناء چنان غرق در وجه حقند که از انانیت و شرك بکلی فارغند. وقیل شعراً:

در بی‌خبری ازتو صدمرحله من پیشم
تو بی‌خبرازغیری من‌بی‌خبرازخویشم

«فهی أبداً ملحقة بفاعلها و غایتها وملاحظة جمال بارءها وجاعلها، لم‌ترجع الی ذواتها و مستهلکة الذوات فی ذات الحبیب الأول . . .»

این که ملاصدرا گفته‌است: عقول در مقام جمال حق مطلق ازشهودِ خود غافلند لنهایة فنائهم .... ملاشمسا بخیالِ خود مستمسك بدست آورده و گفته‌است:

(۱۲)

قوله: «بارئها . . .» یوجب تحقق الاثنینیّة و یدل علی مجعولیّة‌العقول لأن الباری بمعنی الخالق و کذا المبدع و قد عرفت انه لایتصور الاتحاد فی الوجود بین الحقیقة الواجبیّة و حقیقة الامکانیّة و بین الخالق والمخلوق و الجاعل و المجعول فلابدّ ان‌یکون العقول علی تقدیر کونها حقایق متحصلّة بحسب نفس الأمر لابمحض الاختراع کأنیاب الأغوال موجودات بوجودات متمایزة عن الواجب ـجل‌شأنهـ والمفروض انّ العقول سرمدیّة الوجود کالواجب تعالی ـجل‌شأنهـ . . .» .

صدرالحکما در مطاوی همین مبحثی که ملاشمسا نقل کرده گفته‌است:
عقول عرضی، صور الهیه وعقول عرضیه حقایق متحصله‌اند.

«ان لکلّ طبیعة حسیّة، فلکیّة کانت أوعنصریّة، طبیعة اخری عقلیّة فی‌العالم الالهی وهی [المثل‌النوریة] حقایق متأصلة نسبتها الی هذه الصور

الدائرة نسبة الأصل الى المثال . . .» .

ملاشمسا چون درست تعمق در این مساله ننموده‌است و مسالهٔ مُثلِ افلاطونی را که مبتنی بر مقدماتِ عرشی‌است که هریك ازمقدمات خود از عویصات بشمار میرود تعقل نفرموده‌است درمقام مناقشه برصدرالحکماءگوید:

(۱۴)

«قوله : و هی حقایق متأصله الخ . . .» یتوجّه علیه اذا ثبت أنّها حقایق متأصلة [متحصّلة ـخل] ولیس تحصّلها وتحققها(۱) بمحض الاختراع کأنیاب

---

(۱) بنا بر حرکت در جوهر حقایق محکوم بحکم ماده و طبیعت سیّال از جهت مادیت تحصل وجودی ندارند چون بنا بر تحوّل جوهری أمر بالفعل متحصل متأصّل با تجرد مساوق است (اعم از تجرد عقلی یا تجرد برزخی) .چون نوع لامتحصل مبهم‌الذات والحقیقه است و در حرکت جهت ثبات ولو فی‌الجمله حتمی است حافظ نوع در متحرکات نوری است (و کان ، حفظ کلّ نوع بالمثُل ــ ای الصوَر العقلیّة) اما این که گفت اگر عقول تأصّل وجودی دارند باید مجعول واجب باشند تأصّل و مجعولیت ملازم است با وجودی که مجعول غیر باشد پس علت و معلول بدو وجود موجــودند و این‌الإتحاد ؟ جواب آنکه : همانطوری کــه ازلی‌بودن عقول تابع حق است و عقــول بعین ازلیت و سرمدیت حق ازلی و سرمدی‌اند تأصل و تحصّل آنها نیز همین منوال است وچون وحدت حق وحدت اطلاقی است ، وحدت اطلاقی با متکثرات میشود متحد باشد ولی اتحاد اصل با فرع نه اتحاد دو موجود اصیل تام‌ّالوجود منعزل از یکدیگر و چون تباین حق با اشیاء تباین وصفی است نه عزلی وحدت واتحاد از لحاظی است وکثرت ودوئیت ازلحاظدیگر.

اتحاد حق با حقایق وجودی نظیر اتحاد عقل فعال با نفوس مُدبّره است که عقل فعال وجودی فی‌نفسه‌دارد ووجودی‌للنفس وجودللنفس عقل همان فیض متصل به‌نفس‌است

از آنجایی که عقول تجرّد تام دارند و تجرد آنها فطری است نه تجرد حاصل از تقشیر مقشّر ملاك تعقل در صمیم ذات آنهــاست و چون ملاك علم حضور است و هرچه جهات مغایرت بین عالم و معلوم برداشته است علم کاملتر است و بین عقول و حق حجابی وجود ندارد عقول طرّاً معقول حقند بالذات خصوصاً آنکــه وجه یلی‌الحقی که از آن

←

الأغوال ؛ فلابد لها من وجـود و تحصّل لایکون بمحض الاختراع فیلزم أن یکون تلك الحقایق موجودات فی نفس الأمر واذاکانت حقایق متحصّلة موجودة فی نفس الأمر فلایخلو من ان یکون تلك الحقایق واجبات بالذات اوممکنات بالذات والأول محال و الاّ یلزم تعدّدالواجب بالذات وهو مح یقتضی البرهان فبقی الثانی و هو ان تلك الحقایق ممکنات بالذات و اذا کانت حقایق ممکنة بالذات فلابدّلها من علّة جاعلة لأن وجودالممکن بالذات مجعول خصوصاً بناءً علی مذهب صاحب الرّسالة من ان اثر الجاعل حقیقة هو وجود المعلول .

و مهیّة المعلول یکون امراً انتزاعیاً منتزعاً من وجوده ولاشكّ انالعلّة الجاعلة متقدّمة الوجود علی معلولها فلابدّ ان یکون وجـود المجعول غیر وجود جاعلـه ولایکون وجوده عین وجـودها و الاّ یلـزم تقدّم الشیء علی نفسه . . .» .

←

به«تولیه» تعبیر شده‌است مقتضی است که حق از دو طریق با اشیاء مرتبط باشد یکی از راه وسایل و اسباب علل وجودی و دیگر از طریق وجه خاص و ارتباط حقایق با حق جدا از حضور آنها نسبت بحق نمی‌باشد .

مؤلف علامه چون از جهات کثرت حقـایق را می‌نگرد و در عین او ، اسماء مشعر به‌کثرت متجلی‌اند از لحاظ تغایر حق را با خلق مقـایسه می‌نماید جامعان بین کثرت و وحدت و واصلان بمقام تمکین بحقیقت رسیده‌اند و از جام وحدت نوشیده‌اند و کثرت در وحدت و وحدت در کثرت می‌بینند بطوری که نه وحدت آنها را از کثرت معرض می‌سازد و نه‌کثرت آنها را مقهورخودمی‌نماید لسان حال و قال آنها بدین کلام معجز نظام مترنّم است «مارمیت اذ ، رمیت و لکن الله رمی» و کانت لسان مرتبتهم : «لاحـول ولا قوّة الاّ بالله » .

تعدد قدما بطور مطلق باطل‌نیست(۱) وحدوث دهــری نفی قدم از عقول نمی‌نماید برای‌آنکه وجود دهری در مرتبهٔ خود ثابت و مستمراست و عدمِ آن ازلاً و ابداً امتناع دارد موجود دهری (عقول مثلاً) مسبوق بمــاده نیستند از طرفی ملاشمسا و استاد او انقطاع فیض را محال میداند علت قدیم معلول آن در هرِ مرتبه که‌موجودباشد (اگرچه درظرف وجودعلت معدوم‌است) بایدمسبوق بعدم نباشد (عــدم در مرتبهٔ وجود خود) مگرآنکه نحوهٔ وجود معلــول وجودی

(۱) تعدد قدما بنحو عموم باطل نیست تعدد در صورتی محال است کــه مستلزم محذوری شود بنابراین وجود دو قدیم ذاتی محال است ولی اگر عقــول حادث ذاتی باشند و حق که بحسب فرض قدیم ذاتی است ملازم بامحال نمی‌باشد خصوصاً بنا بر مبنای آخوند که عقول و جمله معالیل امکانی ؛ چه قدیم و چه حادث عین ربط بحق است که ابداً بوی استقلال وجودی بمشام آنها نرسیده است چه حَدوثی بالاتر از فقر ذاتی و انقهار جبلّی عقول و چه تباینی بالاتر از تباین وجود مستقل با وجودی کــه عدم استقلال و وابستگی بغیر عین نحوهٔ وجود اوست و خواهی بگو چه اتحادی بالاتر از اتحاد شیء وفیء ولی این فقر ذاتی بغنای حق غنی است وفی‌الحدیث: ان روح‌المؤمن لأشدّ اتصالاً من شعاع الشمس بالشمس . چه مراد از اتحاد و یکنوع اتصال است والله تعالی اعلم .

بنابر قول بصور مرتسمه صور علمی با اینکه متأخر از حق‌اند چون در وجود تابع وجود حق می‌باشند از جهت قدم صور از محققان کسی مناقشه‌یی ننموده است .

فیض حق مسلماً قدیم و ازلی است و عقول چون از صقع ربوبی‌اند و از نهایت قرب و اتصال تام بحق نفس ظهور و فیض حقند لــذا باقی ببقای اویند و حق تعالی مقوم فیض وجود است هر مقومی باید در مرتبه وجود متقوم موجود باشد معیت وجودی از طرف حق مسلم است ولی خلق دَر مرتبهٔ وجود حق که موجود صرف است تحقّق ندارد کافهٔ اهل تحقیق بر این معنی اتفاق دارند مگر آنکه ملاشمسا معیت قیومیهٔ حق را نسبت بأشیاء نفی نماید و عدم معیت را بمعلول و علت هردو سرایت بدهد در این صورت بین حق و خلق باید تباین عزلی قائل شود و دو موجود متباین من جمیع الجهات قهراً در عرض یکدیگر موجودند و نمی‌توان گفت احدهما معلول و دیگری علتست در حالتی که معلول بحسب وجود در طول وجود علت خود واقع شده‌است .

متحد ومتحرك باشـد و حركت در جوهرِ آن واقع شده‌باشد كماعليه صـدر الحكما و اتباعه من‌المتأخرين «قدس‌الله روحه وارواحهم».

* * *

ملاشمسا در تحرير مباحث مشهور در امور عامه والهيات تسلّطِ كامل دارد ولى در تقرير مبانىِ مشكل در صف متكلمان قرار مى‌گيرد و در مباحثِ عقلىِ عميق راه احتياط را پيش‌مى‌گيرد. آخوند ملا صدرا در كثيرى از كتبِ خود ازجمله جواهر و اعراضِ اسفار ورسالهٔ حدوث درمقام بيان و تحـريرِ كيفيتِ وجود عقولِ طولى و عرضى گويد: (۱)

(۱۵)

«كلّ هويّة سواء كانت واجبة اوممكنة ولابدّلها من لوازم عقليّة و فروعات هى معاليله كالشيئيّة والمعلوميّة والموجوديّة و خصوصاً الهويّة التى اصل الهويات و منبع كل انيّة و وجود و منشأ كلّ مهيّة و مفهوم فاذا التّذات الالهيّة لها اشعّة و أنوار واضواء و آثار كيف والوجود كلّه من شروق نوره و لمعان ظهوره و تلك الأضواء والأنـوار سمّاها جمـهور الفلاسفة بالعقول الفعّالة والمشّاءون و هم اصحاب المعلّم الأول سمّوهابالصور العلميّة القاءمة بذاته و الأفلاطون و شيعتهم بالمثُل النوريّة و جمهور المتكلمين بالصفات القديمة والمعتزلة بالأحوال والصوفيّة بالاسماء والأعيان الثابتة «ولكلّ وجهة هو موليّها».

و تلك الاشعّات كيف تفارق اصلها و منبعها ولوفارقته وجوداً لم‌يكن

(۱) در جواهر و اعراض اسفار طق‌ك ۱۲۸۲/۱۷۶ هق «حكمة مشرقيّة» و در رسائل ط گ‌ض ۱۳۰۳/۷۸ هق بنا به‌نقل ملاشمساى گيلانى «تنوير عرشى».

اشعّة . و مثال هذا فی الشاهد اشعّة شمس عالم المحسوس ولله المثل الأعلی فی‌السماوات الا ٓ بین الأشعتین فرقاً و هو : ان اشعّة شمس العقل أحیاء" ناطقة واشعّة شمس الحسّی انوار لغیرها لالذاتها و لهذا أنّها غیر أحیاء و لافاعلة . و أیضاً تلك الصور الالهیّة لها اتصال عقلی لمبدئها و غایتها بخلاف هذه الأشعّة فان لها نسبة وضعیّة بالشمس فأین هذامن تلك؟ (۱) » .

ملاشمسا چون از درك این‌قبیل ازلطایف حکمی بل‌که عرفانی عاجزاست برای هر کلمه‌یی چندین اشکال در مخیلهٔ خود ساخته‌است بعد از نقل آنچه ذکر شد از کلام صدرالصدور و بدرالبدور افضل من تقدم و تاخر گوید :

(۱٦)

«یتوجّه علیه أبحاث لکن نقتصر بذکر بعضها أیضاً و یتوجّه علی قوله : لها اشعّة و انوار واضـواء وآثار . یفهم من ان تلك الأشعة معلولات و آثار لازمة لذاته تعالی غیر منفکّة فی الازل علی ماسیصرّح بقوله : و تلك الأشعّة کیف تفارق أصلها و منبعها و لوفارقته وجوداً لم‌تکن أشعّة" و عرفت فیماسبق لامعنی لکون الحقیقة الوجوبیّة متحدة الوجود مع‌الحقیقة الامکانیّة فلابّد ان‌تکون تلك الآثار والأشعّة المعلولة للواجب تعالی موجودات بالوجود الذی یکون له علّة و یکون الواجب الوجود موجوداً بالوجود الذّی لاتکون له علّة فیلزم تعدّد الوجود الأزلی و تعدّد القدماء علی ما اشتهر من‌الفلاسفة(۲).

---

(۱) چون اتصال در مجردات و معنویات تامتر و دور از بعد زمان و ماده ومکان و فارغ از حجاب است اتحاد کامل‌تر و وجـوه غیریت کمتر است تا چه رسد بفنای کثرات در وحدت‌مطلقه کـه «لافرق بینهم و بین حبیب المطلق» .

(۲) معلوم نیست که انظار این حکیم مشهور و معروف با کثرت حفظ برای چه

وقوله [ملاصدرا] : والمشّاءون ، و هـم اصحاب المعلم الأول سمّوها بالصور العلميّة القاءمة بذاته تعالی یتوجّه علیه ان هذا عین العلم الحصولی و قد ابطله الشیخ فی الشّفا والتعلیقات والشیخ من تبعة المعلم الأول(۱) .

←
در مسائل تحقیقی این اندازه نارساست عین آنچه آخوند ملاصدرا در این‌جا ذکر کرده است شیخ صاحب اشارات و خواجـهٔ شارح اشارات بآن تصریح نموده‌اند اتصال معلول بعلت و بودن معلول تجلی و ظهـور علت ، ملازم بایکی‌بودن دو چیز نیست غفلت از معنای اصالت و وحدت حقیقت وجود آنهم وحدت اطلاقی انبساطی غیر آبی از اجتماع با کثرات آخوند ملاشمسا را وادار بارتکاب این قبیل از هفوات نموده است .

(۱) أولاً : حکیم نحریر ارسطوطالیس از آن قبیل از حکمایی نیست که برمز تکلّم نماید و همچنین اتباع او . ثانیاً : صور مرتسمه در ذات حق مصرح بها در کلمات شیخ و تلامیذ او خصوصاً **بهمنیار** و تلمیذ او **ابوالعباس لوکری** است والشاهد علی ذلك آنکه در کلمات بهمنیار و شیخ از این صور تعبیر به‌اعراض ذهنیه شده‌است .

ثالثاً : ملاصدرا خود از کسانی است که به‌تأویل قول قدمای قائلان بصور ارتسامی پرداخته است با آنکه معتقد است قول أتباع مشاء در امت اسلامیه قابل تأویل نمی‌باشد چون تصریح نموده‌اند که این صور اعراضند .

رابعاً : ملاشمسا مرادحکیم‌اعظم ملاصدرارا در این مبحث مـس ننموده‌است ملاصدرا برای اثبات آنکه از شرایط علیت و معلولیت مسبوق بودن بعدم زمانی نیست گفته است : جمیع متصدیان بیان معرفت حقایق از مشاء و اشراق ؛ متکلم و عارف از برای حق لوازمی مستند به‌او قائلند که از حق انفکاك زمانی ندارند اگر چه تأخر بحسب مرتبهٔ وجودی دارند پس از شرایط استناد امری بأمری تقدم و تأخّر زمانی نمی‌باشد حال این اقوال صحیح است یا نیست ؟ کلام دیگری است .

همین تأخّر وجودی معلول از علت را **میرداماد** باسم حدوث دهری قالب زده‌است و برخی از تلامیذ او نیز نسجوا علی منواله و قد ابقرت کلماتهم بقراً و لم‌أجـد فیها شیئاً زایداً علی الحدوث الذاتی .

وقدعرفت أيضاً الكلام الحكماء السّابقين اكثره رموز والتّدافع بين كلماتهم كثير فلابّد من التأويل والصرف عن الظاهر ، اذا كان البرهان قائماً على خلافه و مثل هذا كثير فى القرآن الكريم نحو قوله : «يدالله فوق أيديهم» و : «من قتل مؤمناً متعمّداً فجزاءه جهنّم . . .» و قوله : «ولايلدوا الاّ فاجراً أوكفّاراً . . .» فجميعها مأول" علىمافصّل فىمقامه . فاذا جاز ذلك فى الكتاب الالهى الذى هو أمّ الكتاب و أصلها و منبعها فلاوجه للاستبعاد فى جواز ذلك فى غيره من فروعه. وقوله: «وسمّاها أفلاطون وشيعته بالمثل النوريّة . . .» و يتوجّه عليه انّ المثل اذا حملت على هذا المعنى الذى ذكره يتوجّه عليه أبحاث كثيرة . و امّا اذا حملت المثل الأفلاطونيّه على الوجه الّذى حققناه فى ما سبق لايتوجّه عليه شىء" من الأبحاث فلابّد من الحمل على الوجه الّذى يكون حقّا ولا يتوجّه عليه شىء من الاعتراض ـ الاعتراضات ـ خ ، ل قوله : «ومثال هذا فى الشّاهد اشعّة الشّمس الحسّى الخ » يتوجه عليه انّ هذا القول عين قول القائلين بقدم العالم وتعدد القدماء على ماقال الشيخ المقتول القائل بقدم العالم وتعدد القدماء فى الهياكل .

بقوله : « ولمّا علمت : ان الشّعاع من الشمس ، وليس الشمس من الشعاع وان دام بدوامه . فلا تتعجّب من كون الحق قائماً بالقسط . وما يضرّ الشّمس دوام (١) شعاعها اوبقاء ذرات فى نورها . انتهى كلامه [الشيخ السعيد الشّهيد

(١) اى : ایّ ضرر يترتب على الشمس و أى فساد يترتب على وجودها اذا كان شعاعها شعاعاً دائمياً غير منفك عن وجودها . والضمير المجرور فى (بدوامه) راجع ←

رضی‌الله عنه] وحاصل کلامه انّه کما لافساد فی‌دوام شعاع عالم شمس‌الحس وحصول نور شعاعها دائماً وحصول‌التنویر من‌شعاعها دائماً وحصول فیضها علی الغیر دائماً ، کذلك لافساد فی کون شعاع شمس عالم‌العقل ان تکون معه دائماً وغیر منفك عنه ویصل فیضه علی‌الغیر دائماً بل اولاً یکون معدوماً فی‌الخارج ثم یحصل بعدالعدم لان‌الفیض خیر والخیرالدائم اتمّ من‌الخیر الغیرالدائم . هذا خیال‌الشیخ‌المقتول وقد ذکرنا فیماسبق مایتوجّه علیه فارجع الیه وبالجمله کلام الشیخ‌المقتول ومآل کلام هذا الفاضل‌المعاصر واحد بلاتفاوت بینهما اصلاً فیلزم القول بقدم‌العالم وتعددالقدماء علی هذاالفاضل‌المعاصر بلاشبهة .

تعدد قدما بنا برقول بحدوثِ دهری نیز لازم می‌آید مگرآنکه منکر وجود عالم مجردات شویم وملاشمسا خود قائل بعقولِ مجرده‌است وظرف وجودِ آنها

←

الی الشمس تذکیر ضمیر باعتبار لفظ و تأنیث ضمیر باعتبار کلمه است . والأمر فیهما سهل او سهلة . (۱)

حق قائم بعدل است برای آنکــه علم عنایی او مقتضی ایصال هر قابل کمالیست بکمالات لایق او و عدل حق مقتضی دوام فیض و دوام فیض مقتضی قدم قدم فیض است.

(۱) وقد تم تحریر هذه‌التعلیقة فی ساعة سمعت من‌الاذاعاة العربیة خبر رحلة من کان بمنزلة‌الروح من جسدی الناصر المنصور من‌الله المؤیّد من‌الملکوت‌الاعلی البدرالمنیر والامیرالکبیر القائدالاعظم والبطل‌العظیم‌المکافح للکفر واعوانه الذاب من‌الاسلام واهله الّذی عاش سعیداً ومات سعیداً ولعمری انه کان قاعدالمروة ورمز ندائها فقیدالانسانیّة الّذی ظل ذکره فی‌العالم ولا یموت بموت‌البدن «عظم‌الله قدره و اجزل تشریفه» وقد قامت‌القیامة وقت رحلته فی‌البلادالعربیّة قد شکرواسعیه واجزلوالتشریفه وسمعت متواترا انّه قد حضر یوم لتشییع جثمانه کثر من عشرة ملائین وکذلك یفعل‌الله مع‌المجاهدین وکان تاریخ هذه‌الکتابة فی شهر رجب‌المرجّب سنة/۱۳۹۰ من‌الهجرة‌النبویّة وانا‌العبد سیّدجلال‌الدین الموسوی الآشتیانی . مشهد ۱۳۴۹/۷/۷ هجری شمسی .

را دهری می‌داند وعالمِ دهر عالم مجرد تام‌الوجوداست که عاری از تغیر وانفعال وتجدداست فرق این قول با قول شیخ و سایر فلاسفه آنست که عقول تأخرِ وجودی ازحق دارند ولی عالم مخصوص بآنها عاری از ماده و استعداد و حدوث وتجدد زمانی ومادی‌است و دهر روح زمان و زمانیاتست هرموجود مجرد ثابت چون ماده نــدارد و از راه امکان استعدادی حاصل نشــده‌است مسبوق بزمان نیست یعنی حادثِ زمانی نیست پس قدیم‌است وعروض عدم در مرتبهٔ وجودِ دهر محال‌است عدم دهر همان عدم او درمقام ومرتبهٔ صرافت وجود حق‌است ومیدانیم ممکن یا حادث زمانی است یعنی ظرف وجود او مسبوق بعدم زمانی است یا قدیم زمانی‌است یعنی مسبوق بعدم زمانی نیست ؛ امکان‌استعدادی‌ندارد یعنی مجرداست. هرموجود مجردی درظرف‌وجودِ خودحالت‌منتظره‌ندارد،صرف امکانی ذاتی کافی ازبرای تحققِ اوست پس معلول دهری در عالم دهر مستند است فقط بعلت ازلی و دائمی پس انقطاع فیض چه بحسب ابتدای وجود و چه باعتبار انتهای وجود در این مفاض (عقل) محــال‌است پس فیض حق همیشه شامل حالِ او بوده‌است و خواهدبود فاین‌الحدوث .

قول‌باینکه فیض ازعقول‌هرگز منقطع‌نبوده جای‌اشکال‌نیست ولی‌چون وجود عقول با ماهیت تلطخ دارد هرگز درمقام ومرتبهٔ وجود صــرف قرار نگیرد پس تأخرِ وجودی ازحق دارد ومسبوق‌است بعدم سرمدی مآلِ این قول چندان فرقی با مختار حکمای الهی ندارد معلول غیر مسبوق بماده و غیر محتاج باستعداد که فقط بعلت ازلی متکی‌است حتماً ازلیّ‌الوجوداست ومطالبی که میــرِ داماد و ومقلدینِ او ازقبیلِ ملاشمسا در این‌باب ازبرای‌خشنودساختن متکلم وقشریون ذکر کرده‌اند برای سرگرمیِ بچه‌ها خوب‌است و حرف علمی نیست .

* * *

هــذا تمام الكلام فى هذاالمقام و قــد تم المجلدالاول مما قصــد تحريره
وتاليفه ونرجوا من الحق التوفيق وآخردعوانا ان الحمدلله رب العالمين
والصــلوة والســلام على خاتمة كتــاب الوجود والتحيّة على
اهل بيته و ورثته الائمة الطاهرين لاسيما خاتم الولايــة
الإلهيّة صاحب العصر والزمان ارواحنا فــداه .
و انا العبد جلال الدين الموسوى الآشتيانى
مشهد مقــدس رضــوى
١٧ شــوال ١٣٩٠
٢٨ مهرماه ١٣٤٩
٢٠ اكتبر ١٩٧٠

جلـد دوم این مجموعه « منتخبات فلسفی از حکـمای دورهٔ صفویه تـا عصر حاضر» که بعد از انتشار جلداول بلافاصله در دست طبع قرارمی‌گیرد مشتمل‌است بر منتخبات فلسفی از ده فیلسوف بزرگ که مدتها درکشورما متصدی تدریس فلسفه وحکمت اسلامی بوده‌اند و عالی‌ترین آثار فلسفی و عرفانی از آنها در اختیار ماست .

این مجموعه در پنج جلد با حواشی و تعلیقات ومقدمهٔ مستشرق بزرگ‌پروفسور هانری کـربین بزبان فرانسوی به‌هزینـهٔ انستیتوی ایران وفرانسه منتشر می‌شود .

مـا معتقدیم با طبع و نشر این آثار ارزنده در معرفی اخبار و انظار فلاسفه و حکمای ایرانی به‌دنیای مغرب زمین گامهای مؤثری برداشته شده‌است و از اینکه این

←

←

آثار مورد توجه کامل دانشمندان غرب قرارگرفته‌است خوشوقتیم. برای نگارنده نهایت افتخاراست که از این رهگذر توفیق خدمت یافته‌ام و همین حسن استقبال محققان غرب از افکار حکما و عرفای ایرانی‌است که پیمودن چنین راه دشواری را سهل و ساده می‌نماید. از مستشرق عالی‌قدر پروفسور هانری کربین که این‌آثار را با مهارت و تسلط مخصوص بخود و با طرزی قابل درك در معرض مطالعهٔ محققان مغرب‌زمین قرار می‌دهند وازاین‌راه خدمات بی‌سابقه‌ای جهت‌احیای افکار حکمای‌ایران انجام داده‌اند سپاسگزاراست.

نگاهی به‌فهرست کتب منتشر شده وسیلهٔ ایشان، صدق این گفتار را ثابت خواهد کرد.

فهرست مشروح منتخبات فلسفی
ازآثار حکمای الهی ایران

موضـوع	صفحـه
ومثال (چه‌آنکه میر به‌تبعیت از مشّاء دردرجات نزول وجود و صعود آن وجود برزخ بین ماده وعقل و واسطه بین مجرد صرف ومادی صرف را منکراست) و بیان اقسام و انواع مثال درصعود و نزول و نقل اجمالی اقوال و بررسی مختصر در این‌مسأله .	صفحهٔ ۵۲ تا ۵۵
میرداماد بنا بآنچه که درجذوات گوید: وجود واسطه بین مجـرد و مادی بحسب وجود صورت برهانی ندارد و برهان بر امتناع‌مجرد برزخی اقامه نموده‌است و همان برهان شیخ و اتباع مشّاء را در این مسأله تقریر نموده‌است ذیل‌آن مشتمل‌است برمناقشه بردلائل مشهور و اقامهٔ برهان بروجود عوالم مثالی و برزخی صعوداً و نزولاً ازنگارندهٔ حواشی وتعلیقات .	صفحهٔ ۵۶ تا ۶۱

فهرست منتخبات فلسفی از میرابوالقاسم فندرسکی

بافهرست تعالیق و حواشی

ترجمهٔ مختصری از احوال وآثار حکیم بارع متألّه .	صفحهٔ ۶۲ تا ۶۳
منتخباتی از رسالهٔ صنّاعیه تألیف میرفندرسکی (قده): بیان ارتباط بین عالم‌کبیر و اکبر یا عالم صغیر و کبیر و تقریرآنکه صحت وسلامت اعضا دراین دوعالم باعث نظام و موجب کمال و ورود اختلال وفساد درهرعضوی از اعضاء بجمیع اعضا سرایت نماید و عالم کبیر؛ نظام وجودی وماسوی‌الله مسبوق‌است بعقل کلی که واسطهٔ درنظام عالم‌است و مدبّر سراسر وجود . عقل انسانی نیز چون مظهر عقل کل‌است نظام‌دهندهٔ اجتماع بشری‌است و مصلح عالم اجتماع .	صفحهٔ ۶۳ تا ۶۴
در بیان‌آنکه همانطوری‌که هرعضوی از اعضای انسانی اگر کـار طبیعی خودرا انجام ندهد فاسداست . افـراد عالم کبیر اگـر بی‌کارباشند خودفاسد وباعث سرایت‌فساد، در اجتماع می‌شـود و هر انسانی که دراین‌عالم کارنماید حق زندگی و حیات دارد .	صفحهٔ ۶۵

* * *

* * *

* * *

* * *

* * *

* * *

* * *

* * *

موضـوع	صفحـه
این کلمات درپاورقی وشرح ازنگارندهٔ این‌سطور .	صفحهٔ ۲٤۹ تا ۲۵۰
دربیان‌آنکه قاعدهٔ مسلم: وجوب دربرداشتن علت اول جمیع کمالات وجودی‌را مارا مستغنی ازقاعدهٔ امکان اشرف در اثبات اشرفیتِ علل عالیه ازمعالیل متأخّره ازوجود معلول .	صفحهٔ ۲۵۱ تا ۲۵٤
نفی حرکت درجواهر عالم ماده و اثبات کون وفساد درحدوث صور کائنه وبیان معنای حرکت به: کیفیت تغیـّر بعض‌المتغیـّرات .	صفحهٔ ۲۵۲ تا ۲۵٤

* * *

موضـوع	صفحـه
بیان‌معانی ماهیت وتقریر اعتبارات وارد برماهیت بمعنی مایقال فی جواب ماهو وتقریر نحوهٔ معیّت وجود باماهیت و بیان آنکه‌وجود لازم خارج‌ماهیت‌استٌ ومجعول ملزوم وماهیت‌است نه‌لازم آن .	صفحهٔ ۲۵۵ تا ۲٦۰
بیان ابطال وجودذهنی وتحقیق‌آنکه ذات وذاتی شیء درجمیع‌انحاء وجود ازشیء انفکاك نمی‌پذیرد وبین هرطبیعت وماده باصورت حال درآن مناسبت موجوداست وبیان مقدمات وبراهین درنفی وجودِ ذهنی (بیان‌آنکه‌جمیع تحقیقات این‌حکیم‌متحمل مناقشات‌کثیره‌یی است که‌برخی درپاورقی بیان‌شده‌است) .	صفحهٔ ۲٦۱ تا ۲٦٤
تحقیق دراین‌که نفس ناطقهٔ انسانی اسم‌الله اعظم‌است وهیکل توحید و بیان آنکه نفس خود قوه‌یی واحداست که باآن جمیع معلومات و معانی وصور واشباح وانواع مدرکات‌را درك‌می‌نماید آنهم بعلـم حضوری اشراقی چون وجود ذهنی و ارتسام صور درنفس محال است وادراك نفس مبصرات ومسموعات را حاصل میشود ازاشراق وعلمی حضوری درنفس نسبت بمدرکات‌خود .	صفحهٔ ۲٦۵ تا ۲٦۹
در بیان‌آنکه حقایق خارجیه باازمنه وامکنه‌ومواد وصورازبرای‌نفسِ حاضر ومعلوم می‌شوند (تقریر مناقشات کثیر ازراقم این‌سطور در شرح کلمات ودرتعالیق برافکار وعقایداو) .	صفحهٔ ۲۷۰ تا ۲۷۱

* * *

موضوع — صفحه

* * *

* * *

فهرست منتخبات ازحواشی آقاحسین‌خوانساری برشفا

موضوع	صفحه

* * *

فهرست منتخبات فلسفی از حکیم ملاشمسا گیلانی

* * *

موضوع	صفحه